موسوعة الفكر الإسلامي (٣)

الاسلام وعلم الاجتماع

تأليف

الدكتور محمود البستاني

مجمع البحوث الإسلامية
للدراسات والنشر
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى
١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٤ م

مجمع البحوث الاسلامية للدراسات والنشر

العنوان : بناية كليو باترا ـ شارع دكّاش ـ حارة حريك ـ بيروت ـ لبنان

ص.ب : ٦٤٨٦/١١٣-الحمراء

الفصل الأول

علم الاجتماع وقضاياه

«أ»

- خارطة علم الاجتماع المعاصر -

يلاحظ، أن علماء الاجتماع المعاصرين لم ينتظموا في صعيد موحد من الفكر بل تتوزعهم اتجاهات متباينة مثل سائر ضروب المعرفة الأرضية التي يطبعها مثل هذا التفاوت. فمع نشأة «علم الاجتماع الموروث» في القرن الماضي على يد (اوجست كونت) مروراً بـ(دور كايم)، وانتهاء بأبرز ممثليه في الفترة المعاصرة (بارسونز)، نجد أنّ طابع هذا الاتجاه فيما يمكن تسميته بالاتجاه (المحافظ) أو (اليمين التقليدي)، يظل سمة للاتجاه السائر في الخط الرأسمالي للغرب... يقابله ـ في نفس القرن الماضي ـ خط مضاد فيما يمكن تسميته بـ(اليسار التقليدي)، حيث يمثله (ماركس)، وامتداداته إلى العصر الحاضر...

إلا أنّ الملاحظ أيضاً أنّ السنوات المعاصرة (سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية فصاعداً، وبخاصة في السبعينات) شهدت تبايناً وانشطارات جديدة في ميدان علم الاجتماع بحيث تعرّض الاتجاهان التقليديان (اليمين واليسار) إلى موجات نقدية فرضت فاعليتها على صعيد علم الاجتماع المعاصر، وبدأت التيارات الجديدة تبرز داخل كل من ذينك الاتجاهين، فبدأ ما يمكن تسميته بـ(اليمين الجديد) تمرده على علم الاجتماع المحافظ، متمثلاً في الاتجاهات «الوجودية» و«الظاهراتية» و«العبثية» و«الرمزية» الخ، كما بدأ ما يمكن تسميته بـ(اليسار الجديد)، تمرده على

علم الاجتماع المحافظ بنمطيه: اليمين واليسار التقليديين، حيث تبلور هذا التمرد بوضوح في أواخر الستينات مع ظهور ما يسمى بـ(ثورة الطلاب) التي واكبها علماء الاجتماع اليساريون، ليفرزوا اتجاهاً ملحوظاً في ميدان علم الاجتماع المعاصر. هذا فضلاً عما نتوقعه من بلورة اتجاهات جديدة شهدها العقد الأخير (١٩٧٩ ـ ١٩٩٠) مع بروز (التغير الاجتماعي) الذي فرضته (الصحوة الإسلامية) في أوائل العقد، ومع بروز التغير الاجتماعي الذي فرضته (البيريسترويكا) في أخريات هذا العقد، فيما استتبع التغير الأول (الصحوة الإسلامية) بروز (الإسلام) بصفته موقفاً فلسفيًّا من الكون والمجتمع والإنسان فارضاً فاعليته على المجتمعات الدولية، وفيما استتبع التغيّر الآخر (البيريسترويكا) إعادة النظر أساساً في الأسس الماركسية في شتى تغيراتها التي شهدتها العقود الماضية (بما في ذلك الماركسية الجديدة أو اليسار الجديد)، بعد أن شهد عام (١٩٩٠)، اضمحلال المعسكر الاشتراكي في صعيدي: السلطة والجمهور... لذلك، نتوقع أن يبرز ـ في السنوات اللاحقة ـ اتجاه جديد في علم الاجتماع وسواه، يشكّك بكلّ التيارات الأرضية، بخاصة أنّ الحديث عن (أوربا الموحدة) ـ بعد انهيار المعسكر الشرقي ـ سوف لن يرسم حلاً لمشكلة النظام الرأسمالي المستهدف أساساً لدى التيارات النقدية المشار إليها، فيما يعني ذلك أنّ هذه التيارات النقدية في علم الاجتماع، ستواجه «مشكلات جديدة» عبر مشاهدتها وحدة الأنظمة المنحرفة من جانب، وفقدانها لرؤية (البديل الفكري) لها من جانب آخر... بالمقابل، نتوقّع أن تكون (الصحوة الإسلامية) هي التيار الذي يفرض فاعليته أمام الاتجاه الرأسمالي، ويحظى باهتمام المعنيين بالبحث الاجتماعي، بخاصة أنّ المجتمعات الأوربية بدأت ـ أفراداً وجماعات ـ فضلاً عن مجتمعات العالم الثالث، بقراءة هذه الصحوة الإسلامية، وبدأت بمحاورتها بل بدأت بالانتساب إلى الإسلام فعلاً...

وأيًّا كان الأمر، بما أننا ـ في هذه الدراسة التي تحاول إبراز التصوّر

الإسلامي حيال (الظاهرة الاجتماعية) ـ نحاول أيضاً مقارنته بالتصورات الأرضية، حينئذ فإن الإشارة إلى هذه التصورات ستتناول التيارات التي تحدثت عن مجتمعات ما قبل (الصحوة الإسلامية) وانهيار الماركسية، حيث قلنا إن علم الاجتماع المعاصر يتنازعه تياران: أحدهما تقليدي، والآخر: التيار النقدي الجديد، حيث يضم جناحين، أحدهما: اليمين الذي لا يتحاور لا مع الرأسمالية، ولا مع الماركسية، والآخر: اليسار الذي يرفض الرأسمالية أساساً، ولكنه ـ في تعامله مع الماركسية يقبل خطوطها العامة، ويرفض تفصيلاتها. . . فالملاحظ، أنّ هذا التيار ـ قد تأثر بالثورة الثقافية في الصّين وبأفكار آخرين ركزوا على دور الفلاحين، والملونين، والمضطهدين، والطلاب، وسواهم دون أن يقتصروا على دور العمال: كما هو منطق الماركسية التقليدية، كما ركزوا على مفهومات أخرى لا يعنينا عرضها الآن ـ هذا التيار الجديد ينكر على الماركسيين التقليديين جمودهم على ماركسية القرن الماضي، كما يؤاخذهم ـ أي علماء الاجتماع الماركسيين ـ على مشايعتهم السلطة الدكتاتورية في المعسكر الشرقي من حيث عدم تعبيرها عن رأي الجماهير ومصالحهم.

أما مؤاخذته علماء الاجتماع الغربيين فتتمثل في ذهابه إلى أن علم الاجتماع الغربي نشأ محافظاً على الأصول الرأسمالية للغرب، وسخّر نظرياته لخدمة النظام المذكور حيث صاغ مفهومات «التوازن، التكامل، الثبات، الاستقرار، التساند الوظيفي بين الأجزاء، أسبقية المجتمع على أفراده، الخ» ليشير بها إلى مشروعية النظام والحفاظ عليه، بينا أهمل موضوعات (الصراع، التغير، الخ) ليشير بذلك إلى كونها انحرافاً عن النظام. . .

هذه المؤاخذات وسواها مما نعرض لها خلال دراستنا، تشكل أهم المحاور التي ينطلق منها اليسار الجديد في فقده لعلم الاجتماع المحافظ، . . . ومن الواضح أن هذا الاتجاه ينطلق ـ في نقده للمحافظين ـ من وجهة نظر ماركسية تركز على مفهومات (الصراع) و (التغير) وسواهما،

بصفتها تعبيراً عن مرحلة تاريخية من تطور المجتمعات، وفي مقدمتها: المجتمع الرأسمالي الذي ينبغي أن يطاله التغير والصراع.

وأما اليمين الجديد (أي الاتجاهات الظاهراتية والوجودية والعبثية والرمزية، الخ) فينطلق في نقده للاتجاهات المحافظة وغيرها، من وجهة نظر فلسفية أخرى لا تُعنَى بمشكلة (النظام) و (التكامل) ولا بمشكلة (الصراع) و (التغير)، بل ينطلق من تصوّر فلسفي يرى أن الظواهر الاجتماعية انعكاس لوعي (الأفراد)، أي إن الأفراد هم الذين يخلعون على الواقع تصورات خاصة من خلال إدراكهم وشعورهم الخاص، وبهذا يكون الواقع الاجتماعي نتاج «الإنسان» وإن كان العكس يصح أيضاً في تصوّر هذا الاتجاه إلا أن الفاعلية الأشدّ تظل للأوّل، على العكس من تصور المحافظين الذين يذهبون إلى أنّ الإنسان نتاج الواقع الاجتماعي وإن كان الأصل هو تفاعل (الأفراد) فيما بينهم. . . ويترتب على هذا التصور للظاهرة الاجتماعية لدى اليمين الجديد، أن يفترق أيضاً عن اليسار الجديد، حيث أن مفهومات الصراع والتغير وسواهما من الظواهر التي يركّز عليها اليسار الجديد، تظل في تصور اليمين الجديد ظواهر «نِسبية»، فما دام الأفراد هم الذين يضطلعون بصياغة (الواقع الاجتماعي)، حينئذ فإن مستويات (الوعي) أو (المعنى) الذي يخلعونه على الواقع هو الذي سيحدد ما إذا كان «الصراع والتغير» أو «التكامل والاستقرار» هو الظاهرة التي ينبغي دراستها من قِبَل عالم الاجتماع. . .

هذا باختصار، عرض عابر للاتجاهات الاجتماعية المعاصرة، وهو أمر سنعرض إلى تفصيلاته لاحقاً. . . إلا أن ما يعنينا من هذا كله هو: تحديد وجهة النظر الإسلامية حيال (الاجتماع) ـ بصفته أحد ضروب المعرفة التي توفّر عليها علماء الاجتماع الأرضيون ـ لملاحظة الفارق بين التصورين: الإسلامي والأرضي، حيث أن عنصر (المقارنة) في البحث، يتكفل ببيان الفارق بين الاتجاهات الاجتماعية والحكم عليها، بخاصة إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن علم الاجتماع الأرضي لا يزال أمام ركام من

(المشكلات) التي يواجهها علميًّا واجتماعيًّا، كما سنرى ذلك بنحوٍ أكثر تفصيلاً، على العكس من التصوّر الإسلامي الذي تحاول هذه الدراسة عرض خطوطه العامة، حيث تظل (المعرفة الاجتماعية) جزءاً من المهمة العبادية التي أوكلتها السماء إلى الإنسان لدى الباحث في الاجتماع الإسلامي، مما يترتب على ذلك أن تتحدد أمامه مهمته العلمية بوضوح، وأن تتحدد رؤيته للواقع الاجتماعي ومشكلاته بوضوح أيضاً، ما دام الباحث في الاجتماع الإسلامي يرتكن في تناوله للمعرفة الاجتماعية من مبادىء السماء التي رسمت له ما يحقق توازن المجتمعات عباديًّا ودنيويًّا، على العكس من التصورات الأرضية المنعزلة عن السماء فيما تظل عزلتها المشار إليها تفسر لنا ـ دون أدنى شك ـ سبب مواجهتها للأزمات التي لا تزال تعصف بها: منذ أن وجدت (المعرفة الاجتماعية) التي تحاول تخطّي الأزمة، ومنذ أن وجدت المجتمعات الدنيوية التي تحاول تخطّي مشكلاتها الاجتماعية، لكن دون أن ينجح الباحث الأرضي في تخطي ذلك، ودون أن تنجح المجتمعات البشرية في تخطي ذلك أيضاً، بالنحو الذي تكشف عنه الصفحات اللاحقة من هذه الدراسة. . .

لكن قبل أن نعرض للتصور الإسلامي، يحسن بنا أن نعرض لعلم الاجتماع الأرضي من حيث القضايا التي تواكب نشاطه: علميًّا واجتماعيًّا، ومن حيث التعريف بهذا العلم وبموضوعاته ونبدأ بالحديث عن:

«2»

ـ علم الاجتماع والمشكلات الاجتماعية ـ

يظل مصطلح (المشكلات الاجتماعية) واحداً من حقول البحث الاجتماعي الذي توفّر عليه المحافظون بخاصة من علماء الاجتماع، وهي أساساً تتناول حقلين أحدهما يتصل بالانحرافات الاجتماعية، والآخر بمطلق الظواهر التي تتطلب تخطيطاً اجتماعيًّا لتطويقها (مثل كثافة السكان). . .

أما النمط الأول المطبوع بسمة الانحراف فيتناول قسمين، أحدهما: يتصل بالأبنية العامة للمجتمعات وفي مقدمتها الأنظمة السياسية التي تعكس آثارها على المجتمعات مثل الأنظمة الرأسمالية والاشتراكية والعلمانية بصورة عامة: حيث أفرزت مشكلات ضخمة توفّر علماء الاجتماع على إبرازها وإدانتها، والآخر: يتصل بالمشكلات الفرعية مثل: الجرائم بصورة عامة، تناول المخدرات، الانحرافات الجنسية، السرقة، الانتحار، القلق، التمزق، الاغتراب، . . . الخ.

ويلاحظ أن التيار النقدي في علم الاجتماع يحاول الالتفاف حول مشكلات البناء العام لهذه الأنظمة، وحتى تناوله للقضايا الجزئية يظل منصبًّا على ربطها بالبناء العام بصفتها إفرازاً للبناء نفسه. لذلك، نجد أن غالبية البحوث المعاصرة ـ لدى التيار النقدي ـ يتناول المشكلات المرتبطة

بالأنظمة السياسية التي تسيطر على مجتمعات اليوم وهي: (المعسكر الرأسمالي) و (المعسكر الاشتراكي) و (المعسكر الثالث)، محاولاً تعريتها على شتى المستويات، . . . وهذا ما نجده متمثلاً في كتابات ممثلي هذا التيار في أسماء معروفة تعدّ رائدة هذا الاتجاه، من أمثال: (رايت ميلز) و (جولدز) و (بوتومور) و (جون ركس) الخ، حيث تناولت هذه الأسماء وغيرها كلاً من المعسكرين: الغربي والشرقي بخاصة، مركّزة على تعرية كل منهما بخاصة الولايات المتحدة الأمريكية بصفتها زعيمة المجتمعات المنحرفة، . . . فأحد هذه الأسماء ـ مثلاً ـ يصف الولايات المتحدة بأنها دولة دكتاتورية تستبطن ديموقراطيّة زائفة أو شكلية، تتحكم فيها ثلاث فئات هي:

١ ـ الشركات الكبرى. ٢ ـ العسكريون. ٣ ـ السياسيون، متقاسمة المصالح الخاصة فيما بينها من خلال احتفاظها بمميزات ثلاث: (المال، القوة الموقع)، وذلك كله على حساب المصالح العامة للجمهور. . . ونجد عالماً اجتماعيًّا آخر يركز على هيمنة الشركات الاحتكارية الكبرى واستثمارها للجمهور في هذا الميدان، حيث تستهدف الشركات تحقيق الربح في أعلى درجاته: من خلال المنافسة، على حساب المستهلك وحيث تتوسل الشركات بأجهزة الإعلام والتخطيط والحلول الفورية، لصرف المواطن عن التفكير بممارسة دوره الإيجابي، فيما يترتب على ذلك: أما: (اللامبالاة) أو الاتجاه إلى الترفيه، أو الاتجاه إلى عالم المعرفة الجاهزة التي تخطط له الدولة لتعطيل دوره، وهذا يعني:

إن الدولة لا تُعنَىٰ إلا بالمصالح الخاصة، وإن المواطن مستضعَف ومستَثمر ماديًّا ومعنويًّا. أمّا ماديًّا: فلأنّ تحقيق الأرباح يتم على حسابه بصفته مستهلكاً، وإما معنويًّا: فلأنه يحيا بهيميًّا لا يُعنىٰ إلا بالترفيه، أي حاجاته الاستهلاكية (بما تجره من مشكلات الجنس والخمر وسائر ما تضج مجتمعات الأرض منه)، أو (اللامبالاة) بما تجره من الإحساس بعدم المسؤولية، ومن ثم إماتة الحس الإنساني فيه، أو المعرفة الجاهزة التي

تعطّل كل إمكانات الإبداع فيه، بحيث تطبعه سمة (التجهيل)...

واضح أيضاً أنّ سمة الجهل حينما تضاف إلى سمة (إماتة الحس الإنساني) مقابل إشباع الحاجات البهيمية يفقد الاجتماع البشري دلالته الإنسانية تماماً، وهذا ما يشكل أبرز ما يمكن تصوره من مفهوم (المشكلات الاجتماعية). هذا ما يتصل بالمجتمع الرأسمالي...

أما ما يتصل بالمجتمع الاشتراكي فإن الباحث المذكور يضعه مع المجتمع الرأسمالي في خانة واحدة من حيث اعتمادهما كلاًّ من عنصري (الخداع) و (القوة).

ومن ثم فإن تناقضاتهما يجران الباحث إلى أن يطلق مصطلح (عصر الظلام) على هذه المجتمعات.

أما المجتمع الأرضي الثالث (العالم الثالث) فإن الباحث المشار إليه يلخص مشكلاته في الثالوث المعروف (المرض والفقر والجهل)، مما لا حاجة إلى التعقيب على مثل هذا المجتمع الذي تبرز مشكلاته الاجتماعية على السطح بوضوح...

ويُلاحَظ أنّ الباحث المذكور ـ يقترح ـ خلال عرضه للمشكلات الاجتماعية التي تطبع العالم الثالث أن يحافظ هذا المجتمع على بعض معاييره الموروثة، مما يكشف مثل هذا الاقتراح عن أن علماء الاجتماع الأرضي يمتلكون الإحساس بأن (مشكلات الاجتماع البشري) بحاجة إلى أن تُطرَح من وجهة نظر جديدة مغايرة لما هو مألوف في مجتمعات الأرض، لكن دون أن يمتلكوا ـ بطبيعة الحال ـ أي تصوّر عبادي للبديل الذي يبحثون عنه.

لذلك نجد أن العالم الأرضي المذكور يتحسس بأن (المعايير الموروثة) وهي متأثرة بشكل أو بآخر ببعض مبادىء السماء تحتفظ بفاعلية اجتماعية لا تخبرها مجتمعات الأرض لكن دون أن يعي هذا الباحث أو غيره الدلالة العبادية لهذه المعايير ـ كما قلنا ـ بسبب عزلته عن السماء،

لكنها ـ أي المعايير الموروثة ـ تُعدّ (مؤشراً) إلى أن الطرح العبادي للظواهر الاجتماعية لا بد أن يكتسب معنى (البديل) الذي نحاول ـ إسلاميًّا ـ أن نعرض له في هذه الدراسة.

ومهما يكن، فإنّ المجتمعات الثلاث (الرأسمالي، الاشتراكي، العالم الثالث) إذا كانت في تصور علماء الاجتماع الذين حملوا راية النقد الجديد للمجتمع الأرضي محفوفة بالمشكلات التي أشاروا إليها، حينئذ نتساءل: هل يمتلك هؤلاء (بدائل) أو حلاًّ للمشكلات المشار إليها؟

إن أي عالم معاصر ـ ينتسب إلى اليسار الجديد ـ لم يتجاوز الدعوة إلى الإطاحة بالأنظمة الاجتماعية المعاصرة، وصياغة الأنظمة الجديدة، لكن دون أن يحدد خطوط الأنظمة الجديدة...، وهذا ما دفع علماء الاجتماع المحافظين إلى مؤاخذتهم هذا التيار بعدم تملكه للرؤية الاجتماعية أو البديلَ الاجتماعي.

* * *

وهذا كله فيما يتصل بعلماء الاجتماع الذين أفرزتهم الروح الماركسية فيما رفضوها في شكلها التقليدي فضلاً عن رفضهم أساساً للمجتمعات الرأسمالية.

وحين نتجه إلى التيار النقدي الآخر الذي أفرزته المجتمعات الرأسمالية فيما رفضوها في شكلها المحافظ أيضاً، نجد أن إبرازهم (للمشكلات الاجتماعية) لم يقترن بتقديم (البديل) أيضاً، فالاتجاه (الوجودي) و(الظاهراتي) و(العبثي) وامتداداتها في اتجاهات تركيبية جديدة، يظل رفضه للمجتمعات الأرضية من الوضوح بمكان، كما أن تأكيده على أن الفرد أو الإنسان هو صانع وجوده من الوضوح بمكان أيضاً، إلا أن هذا البديل لا نلحظ أي محددات له في تصوّر هذا الاتجاه، بمختلف تياراته، بقدر ما يخضعه علماء الاجتماع إلى بديل (غائم) أي (نسبي) يتحدد وفق الزمان والمكان والنوع، دون أن يحدد في شكل خاص، بل

يتحدد تبعاً لتنوع الأزمنة والمواقف والأشخاص، مما يعني عدم وجود معايير أو قيم محددة لدى هذا الاتجاه، أي إنّ هذه الاتجاهات تجعل (البديل مفتوحاً) بحسب نمط الوعي الذي يطبع هذا المجتمع أو ذاك، مما يعني في النهاية عدم امتلاكه لـ (البديل).

* * *

فإذا اتجهنا إلى التيار المحافظ، حينئذٍ نجده ـ عدا النماذج التي أشار إليها النقادُ اليساريون فيما تُعنَىٰ بما هو (ذاتي) مثل: الموقع، المال، الخ ـ لا يتردد من التعرض للأبنية الرأسمالية والاشتراكية والعلمانية بعامة، بخاصة فيما يتصل بقضايا التسلح، السيطرة، والاستغلال الخ، حيث يتعرض لها بالنقد، بالرغم من كونه يستخدم لغة أقل حماسة من لغة التيار النقدي، بالمقابل نجده في ميدان (المشكلات الاجتماعية) الفرعية يعنى كل العناية بها مقرًّا بطابعها الانحرافي باحثاً عن الحلول الممكنة لها، وهذا من نحو المشكلات التي أشرنا إليها: (التميز العنصري، الانحراف الجنسي، المخدرات، السرقات، الخ) بيد أنه في النهاية يظل طارحاً قضية (المشكلات الاجتماعية) دون أن يملك طرحاً محدداً لها، أي يظل مثل التيار النقدي في تشخيصه للمشكلة دون العثور على أي (بديل) محدّد لها.

إذن: علماء الاجتماع ـ بمختلف تياراتهم ـ لا يملكون تصوراً لما (ينبغي أن يكون) بقدر ما يملكون حسًّا نقديًّا لما (هو كائن) في مجتمعاتهم التي تعج بـ(المشكلات الاجتماعية) المشار إليها، وهو أمر يجرنا إلى التساؤل عن السر الكامن وراء هذا العجز عن رؤية (البديل). . .

طبيعيًّا، عندما يعجز الباحث الاجتماعي عن رؤية البديل، حينئذ لا بد من الذهاب إلى أحد الفرضين:

١ ـ إنّ المجتمع الإنساني الذي تتحكم فيه (الذاتية) و (العدوان)، لا يمكن أن يحقق التوازن الاجتماعي. إلا أن هذا الفرض يتنافى مع الاتجاهات الاجتماعية والنفسية الذاهبة إلى أن الإنسان (خيّر) بطبيعته،

مثلما يتنافى مع الاتجاهات الذاهبة إلى أن هناك طبقة مستغلة أو حاكمة مقابل الطبقات المستغلة أو المحكومة التي لا فاعلية لها في صنع القرارات، ويتنافى أيضاً مع الاتجاهات الذاهبة إلى نسبية القيم والمعايير التي تحقق قدراً من الثبات أو التوازن... وهذا يعني إمكانية تحقق (التوازن) في المجتمعات...

٢ ـ الفرض الآخر يترتب على الفرض الأول وهو إمكانية (التوازن)، ولكن بما أنه لا (بديل) يتحدد بوضوح في أذهان المعنيين بشؤون الاجتماع، حينئذٍ لا بدّ من الانتهاء إلى أنّ هناك سرًّا يجهله الباحثون الاجتماعيون، وهو أمر تكشف عنه تصوّراتهم التي أشرنا إليها...

أما إسلاميًّا، فإن (السرّ) يتحدد بوضوح، حينما نكتشف بأن عزلة (الأرضين) عن السماء ومبادئها الاجتماعية، تقف وراء السرّ المذكور: طالما نطمئن إلى أن السماء التي صاغت الإنسان أو المجتمع الإنساني صاغت ـ في الآن ذاته ـ (مبادىء) الاجتماع البشري ونمط العلاقات التي تنتظمه، مما يعني أن تجاهل المصدر الذي صاغ الإنسان وعلاقاته الاجتماعية لا بد أن ينتهي بها إلى التفكك الاجتماعية متجسداً في مشكلاته المشار إليها، سواء أكان التجاهل يأتي من قِبَل الاتجاه العلماني المنعزل أساساً عن السماء، أو من قبل الإسلاميين غير الملتزمين بمبادىء السماء في الاجتماع البشري وغيره من ظواهر الحياة.

* * *

هذا ما يرتبط بالتصورات الأرضية المعاصرة حيال (المشكلات الاجتماعية) أما ما يتصل بتصوراتها بمهمة العلم، فيُدرَج ذلك ضمن عنوان:

«3»

ـ علم الاجتماع والالتزام ـ

إن ظاهرة (الالتزام) العلمي أو الفني، أي: التزام الباحث بقضايا مجتمعه أو الانسلاخ عنها، يظل منسحباً على غالبية العلوم الإنسانية (مثل الأدب والفن، الخ) حيث تطرح قضية (وصفية) المعرفة-أو (معياريتها) لدى البحث عن المهمة العلمية لهذه المعرفة أو تلك... وفي ميدان علم الاجتماع، نواجه هذا الطرح أيضاً، حيث نلحظ هناك من يذهب إلى أن علم الاجتماع هو (علم وصفي) يعنى بدراسة الظواهر الاجتماعية من خلال ما هو (كائن) وليس من خلال (ما ينبغي أن يكون) حتى أنه اشتهرت مقولة اجتماعية ذات صدىً واسع (بخاصة لدى المحافظين) تقرّر فكرة (الخلو من القيم) تأكيداً على نفي البعد (المعياري ـ أي ما ينبغي أن يكون) من علم الاجتماع، واقتصاره على البعد الوصفي...

أكثر من ذلك، يذهب بعض أنصار هذا الاتجاه إلى أن علم الاجتماع ينبغي أن يتحاشى حتى تناول (الموضوعات القيمية) في المجتمعات، فضلاً عن إصداره الأحكام القيمية. وهناك ـ إلى جانب هذين الاتجاهين ـ اتجاه ثالث في علم الاجتماع يحاول الجمع بين معيارية العلم ووصفيته، حيث يذهب هذا الاتجاه إلى القول بأن (القيم) هي (نِسبية) من جانب بالقياس إلى اختلاف المجتمعات، كما أنه (بالقياس إلى موقف الباحث الشخصي)

يواجه صعوبة الانتهاء إلى قيمة نهائية من جانب آخر، مما يتوجب على الباحث أن يتحاشى إصدار ما هو (قيمي)، إلا أنه في الوقت نفسه ـ في نظر هذا الاتجاه ـ من الصعوبة بمكان أن يتناول الباحث موضوعاً اجتماعيًّا خالياً من (القيمة) بنحوٍ مطلق، ولذلك ينبغي أن يدخل ميدان (القيم) من خلال التحفظ، فيكتفي مثلاً في تشخيص ما هو إيجابي أو سلبي بأن يتأكد من صواب الأدلة التي تساق لتعزيز هذه القيمة أو تلك. . . (كأن يتأكد مثلاً من صحة الاستقراء الكامل الذي انتهت إليه الدراسات المحبذة للديمقراطية) فيحكم حينئذٍ بصواب هذه (القيمة) أو عدمه، فيكون حينئذٍ قد اهتم بـ (الوسائل) المفضية إلى (القيمة) أكثر من اهتمامه بالقيمة ذاتها. . .

والحق، أن كل واحد من هذه الاتجاهات الثلاثة ـ إذا نظرنا إليها من الزاوية الأرضية ـ ينطوي على قدر من الصواب. فالاتجاه (الوصفي) الصرف (وهو يواجه قيماً أرضية نسبية لا تلتقي عند وجهة نظر محددة من القيم) يضطر إلى أن يكتفي بالوصف تاركاً للآخرين حرية الاستنتاج، وكذلك الاتجاه التلفيقي الذي يتحفظ من إصدار القيم حيناً: للسبب نفسه، وهو مصيب أيضاً في صدوره عن القيم في الحدود التي رسمها: طالما تتوفر شروط البحث العلمي في انتهائه إلى إيجابية أو سلبية القيم التي صاحبت دراسة الظاهرة الاجتماعية. . . كذلك، فإن الاتجاه الثالث الذي يلحّ على البعد القيمي يحمل مسوغه المتمثل في عبثية البحث الاجتماعي إذا كان خالياً من عنصر (القيمة)، . . . من هنا فإن (الملاحظ الخارجي: القارىء أو العالم) بمقدوره أن يفيد من حصيلة الاتجاهات الثلاثة جنباً إلىٰ جنب، طالما يقدّم له الاتجاه الأول وصفاً للظواهر الاجتماعية المتضادة (مثل الدين والعلمانية) دون أن يُحمّلها تفسيراً إيجابيًّا أو سلبيًّا، حتى يتحاشى بذلك: الوقوع في خطأ التفسير، وطالما يقدّم له الاتجاه (القيمي) نموذجاً لطبيعة الباحثين الأرضيين من حيث كونهم على وعي بضرورة (التزامية البحث) وانصبابه لصالح المجتمعات، ومن حيث كونهم ـ وهم متأرجحون بين الخطأ والصواب ـ يكشف كل واحد خطأ الآخر من جانب.

ويعرض الحقائق ذات الملاحظة الصائبة من جانب آخر (وهو أمر سنفيد منه في دراستنا للاجتماع الإسلامي: من حيث استهدافها لعرض التصورات الأرضية المخطئة أو المصيبة، ومقارنتها بالتصور الإسلامي الذي يملك الكلمة الأخيرة في حسم المواقف.

وأيًّا كان، فإن (الاتجاه الالتزامي) في بحوث الأرض، يظل هو التيار الغالب في علم الاجتماع المعاصر تمشيًّا مع طبيعة هذا العصر الذي يواجه مشكلات اجتماعية ترتبط بتفككه الملحوظ وبمصيره المجهول أساساً... بيد أن التيار الملتزم نفسه يواجه (مشكلاته) أيضاً، حيث يتمزق في خطوط متصارعة من جانب، وحيث يفتقر إلى تقديم (البدائل) المقبولة من جانب آخر: بصفة أن الوضع الدولي الراهن يحيا مشكلاته التي لم تحل بعد، حتى في صعيد التيار المحافظ الذي تجسّده المؤسسات الرسمية المعاصرة: غرباً أو شرقاً، حيث يقرّ هذا التيار بخطورة المشكلات التي تواجه مجتمعات اليوم: في صعيد المجتمع الرأسمالي، وحيث عبّر المجتمع الاشتراكي نفسه عن مشكلاته من خلال (البيريسترويكا) كما هو واضح...

وفي ضوء هذه الحقائق، يحسن بنا أن نعرض لقضايا (التيار الملتزم) بصفته التيار الأشد حضوراً في ساحة علم الاجتماع. ونبدأ ذلك بالحديث عن التيار النقدي ـ اليسار منه بخاصة ـ حيث عرض لمشكلات علم الاجتماع من جانب والمشكلات المجتمعية من جانب آخر...

من حيث المشكلات التي تخص علم الاجتماع سبق أن لحظنا أن هذا التيار قد اضطلع بتعرية علم الاجتماع المحافظ: غرباً وشرقاً، متهماً إياه بـ (الالتزام السلبي)، حيث أن مؤرخي علم الاجتماع المعاصر يشيرون إلى أنه بالنسبة إلىٰ الحقل العلمي تبنى هذا الاتجاه نظرية تكامل المجتمعات واستقرارها بدلاً من نظرية الصراع والتغير حفاظاً على الأبنية الرأسمالية للمجتمعات المذكورة. ويشير هؤلاء المؤرخون في أنه (من حيث المكانة أو الدور المرتبط بها بالنسبة لعالم الاجتماع) ينقسم الباحثون في المجتمع الرأسمالي: إما إلى فئة الروتين العلمي التي تعنى بالاحتفاظ بـ (الموقع)

الأكاديمي وتسلّم المرتب والمكافأة المالية، ومن ثم تتسم بموقف (اللامبالاة) من قضايا مجتمعها، أو تنتسب إلى الفئة المتمردة التي تعنى بمعاداة الفكر والمعرفة عبر رفضها للمجتمع الرأسمالي، أو تنتسب إلى الفئة (الرسمية) التي تعمل في خدمة الحكومات الرأسمالية، بحيث لا يتورّع بعض المنتسبين لهذه الفئة من الإقرار بأن هدفها العلمي هو: وأد حركات التحرر مثلاً ورسم الخطط الاجتماعية التي تتكفل بذلك.

وأما بالنسبة إلى المجتمع الاشتراكي، فإن علماء اجتماعه ينتسبون إلى الفئة الرسمية التي تسعى إلى المحافظة على النظام غير المعبّر عن مصالح الناس: من حيث فقدانهم لحرية التعبير، فضلاً عن صنع القرارات...

إذن: من حيث البعد العلمي وصلته بقضية (الالتزام)، ثمة مشكلة يحياها علم الاجتماع في الغرب والشرق، فيما يتوزع ممثلوه بين (اللامبالاة) و (معاداة المعرفة) و (خدمة المعسكرين المنحرفين: الغربي والشرقي) ومن الطبيعي أن المشكلة سوف تتفاقم بعد الأحداث التي عصفت بالمعسكر الشرقي لتصب عبر أوربا الموحّدة رأسماليًا... بيد أن ما نعتزم لفت النظر إليه، هو: أن التيار النقدي الذي رسم (المشكلة) بنحوها المذكور، يمتلك صواب الملاحظة في تشخيصه لجوانب المشكلة المشار إليها، ولكنه ـ وهذا ما نكرّر التأكيد عليه ـ لا يمتلك (علاجاً) محدداً لها، إنه يطالب بخطوط (التزامية) قبالة الخطوط المنحرفة، ولكن لا يمتلك (البديل) الواضح للالتزام الجديد بالنحو الذي سنعرض لتفصيلاته عند حديثنا عن (المشكلة الاجتماعية) التي يتناولها هذا الاتجاه النقدي في علم الاجتماع، وهذا يعني أن الاتجاه النقدي نفسه يجسّد وجهاً آخر للمشكلات التي يواجهها علم الاجتماع المعاصر ما دام هذا الاتجاه يمتلك صدق الملاحظة النقدية فحسب، دون أن يمتلك (البدائل) التي تحل المشكلة المذكورة فيما ستظل موجودة فعلاً دون أدنى شك.

* * *

إسلاميًّا: يعنينا أن نشير إلى أن الباحث في الاجتماع الإسلامي يظل بمنأى عن أمثلة هذه المشكلات التي تواجه عالم الاجتماع الأرضي، إنه لا يواجه مشكلة (اللامبالاة) أو (معاداة المعرفة) أو (خدمة المؤسسات المنحرفة): كما هو طابع الاتجاه المحافظ، كما لا يواجه مشكلة (غياب البديل): كما هو طابع الاتجاه النقدي بل يواجه مهمة عبادية تفرض عليه أن (يلتزم) ضرورة بمبادىء السماء في شتى الميادين، ومنها: (التزامه) بمهمة العلم، وضرورة (توظيفه) في ميدان المعرفة الاجتماعية، بحيث تصبح تعريته لجميع الاتجاهات العلمانية في علم الاجتماع وتعريته للمجتمعات الأرضية المنعزلة عن مبادىء السماء، أمراً (التزاميًّا) لا سبيل إلى التشكيك به...

* * *

والآن بعد أن عرضنا عابراً للمشكلات التي تواجه علم الاجتماع: من حيث تصوراته للمشكلات الاجتماعية وموقفه منها، يحسن بنا أن نعرض أيضاً لمشكلة أخرى تتصل بتعريف (العلم) نفسه: من حيث (الموضوعات) التي يتناولها علم الاجتماع، وهذا ما نطرحه ضمن عنوان:

«4»

ـ ما هو علم الاجتماع؟ ـ

التصور الأرضي:

يظل علم الاجتماع ـ مثل سائر ضروب المعرفة الإنسانية ـ حافلاً بجملة من التعريفات التي يتفاوت تحديدها من باحث لآخر أو اتجاه لآخر: حسب الخلفية الفكرية التي ينتسب إليها علماء الاجتماع، بل يكاد ينفرد هذا العلم بصعوبة تعريفه، لدرجة أن بعضهم يترك التعريف ليتحدث عن موضوعاته، وحتى هذا الجانب يظل خاضعاً لتفاوت ملحوظ بين علماء الاجتماع. ويمكن القول بأنه حتى في حالة الاتفاق على تحديد موضوعات هذا العلم، فإن التفاوت يلاحظ أيضاً: من حيث الزاوية التي ينبغي أن يطرحها علم الاجتماع. يضاف إلى ذلك، وجود صلة شديدة بين هذا العلم وبين علم النفس وبين أحد فروعه وهو علم النفس الاجتماعي من جانب وبينه وبين علم الأقوام أيضاً من جانب آخر، ثم بينه وبين العلوم الإنسانية الأخرى مثل: التاريخ، السياسة، الاقتصاد، الخ. من جانب ثالث... كل هذه التعقيدات تتواكب مع علم الاجتماع من حيث تعريفه وموضوعه ومهمته بالنحو الذي نحاول عرضه في هذا الحقل.

إن التعريفات التي يقدمها علماء الاجتماع لهذا العلم، يتجه بعضها

إلى: ـ دراسة الاجتماع من خلال أوسع حجومه وهو (المجتمع)، بصفته أوسع وحدةٍ اجتماعية، تضم في داخلها كل الأجزاء التي تنتظم في هيكلٍ خاص يطلق عليه اسم (المجتمع).

وهذا التعريف (أي دراسة المجتمع) يأخذ جملة من التحديدات، منها: النظر إلى المجتمع بصفته (بناء بشريًا) يضم جماعات متنوعة تندرج ضمن (المجتمع)، ومنها:

ـ النظر إلى المجتمع بصفته (بناء عامًا) يتألف من الجماعات والتنظيمات والنظم والمعايير الخ، تندرج جميعاً ضمن مصطلح (المجتمع)، سواء أكانت تتحدد في وحدةٍ جغرافية صغيرة كالقرية أو متوسطة كالمدينة، أو كبيرة كالشعب أو المجتمع الدولي، أو كانت تتحدد في تراث ثقافي ينتظم أمة من الأمم. وفي هذا السياق، هناك من الباحثين من يكسب المجتمع:

ـ **صفات (آلية)**: من حيث مشابهته للآلة في أجهزتها ووظائفها.

وهناك من الباحثين من يكسب المجتمع:

ـ **صفات (عضوية)**: من حيث مشابهته للإنسان في جهازه العضوي ووظائفه.

وهناك أيضاً من يكسب المجتمع:

ـ **صفات (قيمية)**: بحيث يصبح المجتمع بمثابة جهاز (معنوي) أو شخصية معنوية لها سماتها ومعاييرها.

هذه التحديدات تظل من نصيب الباحثين التقليديين غالباً، وأمّا المحدثون فإن اليسار الجديد منه يطلق الاصطلاح نفسه (المجتمع)، ولكنه يضيف إليه مصطلح (الإنسان) حيناً، ليعرّف هذا العلم بأنه (دراسة الإنسان والمجتمع)، هادفاً من هذا التعريف إلى سلخ (المجتمع) من سمته التقليدية التي تعني (هيمنته) على الأفراد، ويضيف مصطلح (الإنسان) إليه، ليجعل من الإنسان عنصراً (فاعلاً) وليس (منفعلاً) فحسب، مضافاً إلى العلاقة

التفاعلية بينه وبين المجتمع. . .

* * *

وهناك من الباحثين من يتجاوز الدائرة الأوسع (المجتمع)، ليحصر العلم في دائرة أصغر هي:

ـ **الجماعة أو الجماعات**: وفي هذا السياق لا يختلف تناول (الجماعة) عن (المجتمع) إلا في كون (الجماعة) هي اللبنة أو الوحدة الاجتماعية التي تفرض فاعليتها على الأفراد من جانب وعلى المجتمع ككل من جانب آخر. . . لكن هناك من الباحثين من يطلق مصطلح (الجماعة) ليتجاوز بها أوسع التجمعات البشرية أيضاً. . .

* * *

وإذا تركنا هذه التعريفات التي تنظر إلى (الاجتماع) في صعيد (الحجم) نجد هناك من الباحثين من يتجه إلى دراسته من خلال:

ـ **السلوك الاجتماعي**: حيث نلحظ تعريفات شتى تصب في هذا الاتجاه، لتعرّف علم الاجتماع بأنه دراسة السلوك الاجتماعي. . . وفي هذا السياق نجد أن مصطلحات متنوعة من نحو (الأفعال الاجتماعية)، (الأفعال المشتركة)، (الأفعال اليومية)، (المواقف)، الخ. تعبّر عن الاتجاه المذكور، مع تفاوت الباحثين في أرضيتهم الأيديولوجية التي ينطلقون منها في تحديد (السلوك) أو (الأفعال)، حيث يمكن القول بأن اليمين المحافظ يركز على مطلق (الأفعال) بينا نجد اليمين الجديد يظل أكثر تركيزاً على مصطلحات (المشترك، واليومي، والموقف، الخ)، تعبيراً عن طبيعة الاتجاهات الفلسفية للوجوديين والظاهراتيين والإنسانيين بعامة من حيث تركيزها على عنصر (المواقف) كما هو واضح.

* * *

وندع التعريفات التي تتجه إلى الحجم وإلى السلوك، إلى دوائر أصغر

منها، لنواجه هناك من يحصر علم الاجتماع في دائرة (العلاقات الاجتماعية)، أو ما يقابلها من دائرة (الوظائف الاجتماعية)، أو دراسة كليهما...

* * *

وقد تصغر دائرة التعريف، لنواجه من الباحثين من يقصر علم الاجتماع على دراسة (القوانين الاجتماعية) فحسب،... ونجد بالمقابل من يقف على عكس ذلك تماماً، بحيث يجعل علم الاجتماع شاملاً لمطلق ما هو نشاط اجتماعي، أي أنه يتجاوز دائرة الحجم والسلوك والقوانين وتفريعاتها ليتحدث عن (الحياة الاجتماعية) و (الظواهر الاجتماعية) ونحوهما من المصطلحات التي تتناول مطلق ما هو اجتماعي...

* * *

وفي ضوء هذه التعريفات التي استخلصناها من مجموع الآراء والدراسات التي قدّمها علماء الاجتماع قدماء ومعاصرين، يمكننا أن نستخلص أيضاً طبيعة (الموضوعات) التي يطرحها هؤلاء الباحثون، أي: الموضوع الذي يندرج ضمن ما هو (اجتماعي): من حيث دلالاته...

فلو انسقنا مع مصطلح ما هو (اجتماعي)، لواجهنا ـ من حيث الدلالة اللغوية والاصطلاحية عربيًّا وأجنبيًّا ـ أنه يقابل ما هو (انفرادي) مما لا علاقة له بعلم الاجتماع، لكن هل أن رقم الاثنين فصاعداً يظل مشمولاً بدلالة (الاجتماعي) حتى لو كان ضئيل الحجم (كالصديقين، أو العدوين مثلاً)، أم يشترط الرقم الكبير (كالمواطنين والدولة مثلاً)... ثم: هناك من الأرقام المتجمّعة ما تتسم بالأهمية كـ (العائلة) وما لا تتسم بالأهمية كـ (جماعة اللعب مثلاً)...

وإذا تجاوزنا ظاهرة (الرقم والحجم) إلى مطلق التجمّع، فهل يشمل (الاجتماعي) مجرد التجمع أم يشترط (تفاعله): فإذا شاهدنا تجمعاً في

الشارع مثلاً مع تنوّع الدوافع إلى ذلك كما لو ذهب أحدهم إلى المسجد، والآخر إلى المنتزه، والثالث إلى المكتبة الخ: حينئذٍ هل تشمل دلالة (الاجتماعي) مثل هذا التجمع، أم يشترط فيه (التوحد) في الأهداف كما لو اجتمعوا في محطة أو مسجد أو منتزه؟ وإذا اجتمعوا (مع وحدة الأهداف) هل يشترط (التفاعل) فيما بينهم: كما لو تحدثوا أو تنازعوا أو تناقشوا أو استمعوا إلى محاضر مثلاً، أو يكفي مطلق التجمع؟

يترتب على ذلك سؤال آخر: هل إن (التفاعل) وحده كافٍ في إطلاق دلالة (الاجتماعي)، أم إن الاشتراك أو الخضوع لظواهر تطبع التجمّع، يندرج أيضاً ضمن ما هو اجتماعي، أي: إن ظواهر كالفقر والغنى والمرض والصحة والجهل والعلم واللامبالاة والمسؤولية والانتحار وتناول الكحول والمخدرات الخ، حينما تطبع أفراد التجمع، تندرج أيضاً ضمن ما هو (اجتماعي)؟... وإذا كان الأمر كذلك فهنا يتكرر نفس التساؤل السابق: هل إن (الحجم) يتدخل في تحديد ما هو اجتماعي بحيث تصبح الظاهرة (اجتماعية) حينما تطبع عدداً كبيراً من الناس، وهل تتدخل (نوعية) الظاهرة في تحديد ذلك، بحيث تصبح الظاهرة (اجتماعية) في حالة اتسامها بالأهمية فحسب؟

* * *

وإذا بحثنا عن أجوبة علماء الاجتماع في هذا الصعيد، وجدنا أن البعض يحدد (الاجتماعي) بما هو عام ومهم فحسب دون تناول ما هو ضئيل ونادر،... ووجدنا البعض الآخر يشترط عنصر (التفاعل) مقابل من يتجاوز ذلك إلى دراسة الظواهر أيضاً ووجدنا ـ مضافاً إلى ما تقدم ـ تساؤلات متنوعة عن دلالة ما هو (اجتماعي) وصلته بغيره من العلوم الاجتماعية كالتاريخ والسياسة والاقتصاد وعلم النفس الخ، ووجدنا الأجوبة متنوعة أيضاً، حيث يذهب بعضها إلى أن علم الاجتماع يظل (عامًّا) وتصبح العلوم الأخرى فروعاً له... ويذهب بعضها إلى أن علم الاجتماع يتناول

حصيلة العلوم الأخرى في تفاعلاتها: بعضها مع الآخر، فضلاً عمن يذهب ـ كما لحظنا ـ إلى أنه يتناول زاوية محددة من الاجتماع، . . .

هذا هو مجمل التصور الأرضي لعلم الاجتماع من حيث تعريفه وموضوعاته. . . لكن: ما هو التصور الإسلامي حيال ذلك؟

* * *

«5»

ـ علم الاجتماع
والحياة المشتركة بين الناس ـ

التصور الإسلامي:

قبل أن نعرض لدلالة ما هو (اجتماعي): إسلاميًا، نعرض لدلالته العرفية أولاً، فنقول: يمكن أن نعرف علم الاجتماع بأنه: (دراسة الحياة المشتركة بين الناس)... وصفة (الحياة المشتركة) هي التي تفرز علم الاجتماع عن غيره من العلوم، لأن (الاشتراك) يعني تجاوز ما هو (فردي) من حياة الناس، سواء أكان ذلك في ميدان (التفاعل) فيما بينهم، أو كان ذلك في ميدان (الظواهر) التي تبرز على سطح الحياة المشتركة بحيث تطبعهم بهذه السمة أو تلك. وهذا يعني أن علم الاجتماع (أو المعرفة الاجتماعية) يهتم بدراسة عنصرين هما:

(التفاعل أو العلاقات) و (الظواهر أو السمات)...

وعندما نطرح عنصري (العلاقات) و (الظواهر)، لا نطرحهما بالمفهوم الأرضي لهما بل نربطهما بطبيعة التصور الإسلامي حيال الإنسان ومهمته العبادية... إلا أننا نعتزم أولاً ـ كما أشرنا ـ إلى بلورة ما هو (اجتماعي) في دلالته العرفية، وهذا ما يستاقنا إلى القول أولاً: إن عنصر (العلاقات) لا نطرحه هنا بمفهومه التقليدي الذي طرحته (مدرسة العلاقات)

في تأكيدها على العلاقات المجردة من وظائفها، كما لا نطرح عنصر (الظواهر) بمفهومه الذاهب إلى تناول ما هو (عام) فحسب، بل نطرحهما وفق مفهومهما (العرفي) أولاً فيما يعني أن ما هو (اجتماعي) يتناول كل ما يتجاوز (الفرد) صغر حجمه أو كبره، سواء أكان مرتبطاً بعنصر العلاقات أو الظواهر. والمسوغات العلمية لمثل هذا الطرح، يمكن أن نعرضها على هذا النحو:

ـ **من حيث العلاقات**: إن أبرز ما يميّز الحياة المشتركة بين الناس، هو: علاقات بعضهم مع الآخر، حيث لا يمكننا أن نتصور إمكانية أن يحيا الأفراد بمعزل عن علاقات بعضهم مع الآخر: بدءاً من العلاقات التناسلية، مروراً بالتنشئة الاجتماعية، وانتهاء بإشباع حاجاتهم الأولية والثانوية...

ـ **من حيث الظواهر**: بالرغم من أن (العلاقات) تحدد ما هو (اجتماعي) أو (مشترك) بين الناس، إلا أن هناك أيضاً (ظواهر) و (سمات) تصبح (مشتركة) أيضاً فيما بينهم بحيث تطبع أكثر من واحد منهم، وهو ما يسوّغ جعل الظاهرة أو السمة ذات طابع اجتماعي. وهذا كله من حيث العنصر الذي يضفي طابع (الاجتماعي) على حياة الناس...

أما من حيث (الحجم) و (النوع) أو (الكم والكيف)، فيمكن عرضهما على النحو الآتي:

ـ **من حيث الحجم**: إن ما هو (اجتماعي) لا يتحدد بضآلة أو ضخامة العدد الذي ينظم (العلاقات) بين الناس أو الظواهر التي تطبعهم، وذلك لسببين:

الأول: إن ما هو (ضئيل الحجم) من العلاقات متمثلاً في ما يطلق عليه اسم (الجماعة الأولية): كالعائلة وجماعة الأصدقاء مثلاً يشكّل بمجموعه عدداً كبيراً أو جماعات كبيرة من الناس، مما يعني أن المجتمع بأكمله أو غالبيته ينتظم في جماعات عائلية ورفاقية وليس مجرد رقم محدود بالقياس إلى المجموع...

الثاني: في حالة وجود علاقات غير متسمة بطابع العموم أو الانتشار، كـ (الأقليات، أو الجماعة الثورية، أو الزواج غير المشروع) حينئذٍ فإن العلاقات أو الظواهر قد تتسم بما هو سويّ من السلوك أو بما هو منحرف، وفي الحالة الأخيرة فإن التقليد والإيحاء والمحاباة وغيرها من أنماط السلوك الاجتماعي سوف تأخذ فاعليتها في التأثير على الآخرين مما يسمح بانتشارها تدريجيًّا، وبذلك يشكل تهديداً للبناء الاجتماعي وجهازه القيمي، وهذا يستتلي بالضرورة درجه ضمن ما هو (اجتماعي) وإخضاعه للدراسة الاجتماعية، أي: إن ما هو «ضئيل الحجم» من العلاقات والظواهر الانحرافية لا يتميز عما هو كبير الحجم منها، حيث يصبّان جميعاً في رافد واحد هو المجتمع بأكمله أو غالبيته من حيث بناؤه الاجتماعي وجهازه القيمي... والأمر كذلك في حالة كون العلاقات أو الظواهر المتسمة بضآلة الحجم ذات طابع سوي (كالجماعة الثورية مثلاً)، مما تتعين دراستها (اجتماعيًّا)، حتى تأخذ مجال انتشارها وتعميمها... وهذا كله من حيث (الحجم).

وأما من حيث (النوع) أو (الكيف)، فإن العلاقات والظواهر ينبغي أن تدرس مطلقاً أيضاً، سواء أكانت متسمة بما هو مهم أو بما هو عادي، لأن دراسة الأخير (أي العادي أو التافه مثلاً) تخضع لعملية (نقد) وليس لعملية (تثمين)، وحينئذٍ تصبح دراسته لهذه الظاهرة أو العلاقة دراسة (نقدية)، كما تدرس الظاهرة أو العلاقة المنحرفة من أجل إيقافها وعدم انتشارها...

الظواهر بصفتها علاقات غير مباشرة:

إن فصلنا بين عنصري (العلاقات) و (الظواهر) يظل من أجل الهدف الدراسي فحسب، وإلا فيمكن القول أن علم الاجتماع هو (دراسة العلاقات) فحسب، بصفة أن الظواهر الاجتماعية تنشطر إلى نمطين، أحدهما: يجسد علاقات مباشرة (مثل ظاهرة الانحراف الجنسي) حيث تتم من خلال علاقات ثنائية مثلاً، والآخر يجسد علاقات غير مباشرة (مثل

تناول الكحول) حيث ترتبط هذه الظاهرة بالبناء الاجتماعي وبجهازه القيمي، فعندما تبرز ظاهرة تناول الكحول فإن انعكاساتها (من خلال التقليد والإيحاء والمحاباة) على البناء الاجتماعي وتهديده بالتفكك يظل أمراً واضحاً، وحتى مع عدم انتشارها فإن مجرد شذوذها عن قيم المجتمع يظل تحدياً لجهازه القيمي مما يعني في الحالات جميعاً أن ما أطلقنا عليه مصطلح (الظواهر الاجتماعية) إنما هو في الواقع تجسيد لعنصر (العلاقات)، أيضاً، إلا أن العلاقات تتسم حيناً بما هو مباشر كالعلاقة بين فرد وآخر أو فرد وجماعة أو جماعة مع غيرها وتتسم حيناً بما هو غير مباشر، كالعلاقات التي ترتبط بكل من البناء الاجتماعي والجهاز القيمي بالنحو الذي أوضحناه . . .

* * *

وفي ضوء هذه الحقائق نتبيّن السبب الذي يقتادنا إلى أن نعرف علم الاجتماع بأنه (دراسة الحياة المشتركة) وكونها تنشطر إلى عنصرين هما:

(العلاقات) و (الظواهر) وكون (الظواهر) هي في واقعها علاقات غير مباشرة أو مباشرة وكونها جميعاً تتناول ما هو ضئيل الأهمية أو ما هو خطير منها، . . . وهذا ما يتصل بتعريفنا لعلم الاجتماع وموضوعاته.

أما صلة هذا العلم بغيره من العلوم، فيمكن توضيح ذلك على هذا النحو:

«6»

علم الاجتماع وعلاقته بالعلوم الإنسانية

إذا كان علم الاجتماع يتناول الحياة المشتركة بين الناس: علاقات وظواهر، فحينئذ ما هو الفارق بينه وبين العلوم الاجتماعية الأخرى كالتاريخ والسياسة والاقتصاد والنفس وعلم الأقوام الخ، . . .؟

نجيب على ذلك: من الواضح أن كل ضرب من المعرفة الإنسانية يتناول زاوية محددة هي: التاريخ أو السياسة أو الاقتصاد الخ، أما علم الاجتماع فيتناول خطًا محدداً من الزاوية المشار إليها، وهو: زاوية العلاقات والظواهر التي (يشترك) فيها الناس، ومن حيث الظواهر التي تطبعهم، سواء أكانت علاقات سياسية أو عاطفية أو اقتصادية الخ، وهذا لا يعني أن العلوم الأخرى لا تتناول قضية العلاقات والظواهر المشتركة بقدر ما يعني أن التركيز على هذا الجانب أو ذاك هو الذي يميّز هذا الضرب من المعرفة عن غيره. . ولنقدم مثالين في هذا الصدد، أحدهما يتصل بعنصر (العلاقات) والآخر بعنصر الظواهر. . .

ـ فيما يتصل بعنصر العلاقات، يمكن أن نقدم مثالاً للعلاقات بين البائع والمشتري، فالتوصيات الإسلامية تطالب بأن يأخذ المشتري أقل من حقه، وأن يعطي البائع أكثر من حقه. . . هذه العلاقة يتناولها كل من عالم الاجتماع وعالم النفس وعالم الاقتصاد إلا أن عالم النفس يتناولها من زاوية

(نبذ الذات) أو (العلاقات الغيرية) أو (الإيثار) الخ، بينا يتناولها عالم الاجتماع من زاوية (اشتراكهما) في فعلٍ اجتماعي يقوم على التعاون وتبادل المصالح الخ، . . . فعالم النفس وهو يتناول تأثير البيئة الاجتماعية على الشخصية، وعلاقة ذلك بذاتيته أو غيريّته إنما يستهدف تدريب الشخصية على ممارسة السلوك السوي أو التوازن النفسي، وعالم الاجتماع يستهدف من وراء تدريبه المذكور على تحقيق التوازن المشترك أو الاجتماعي بعامة. . . أما عالم الاقتصاد فيتناول ذلك من زاوية أخرى ترتبط بعمليات التبادل أو التوزيع أو الاستهلاك أو الإنتاج. . . الخ.

طبيعيًا، إن كلاًّ من عالم الاجتماع والنفس والاقتصاد يستهدف في النهاية تحقيق التوازن الاجتماعي والنفسي والاقتصادي، إلا أن تركيز الأول على (العلاقات) والثاني على (الاستواء) والثالث على (التبادل) هو الذي يفصل بينهم. . .

* * *

فيما يتصل بعنصر (الظواهر)، يمكن أن نقدم مثالاً هو (الفقر) مثلاً. . . فعالم الاقتصاد يتناول هذه الظاهرة من زاوية سوء (التوزيع) مثلاً، بينا يتناولها عالم النفس من زاوية انعكاسها على الصحة النفسية، في حين يتناولها عالم الاجتماع من زاوية علاقتها بالبناء الاجتماعي وجهازه القيمي وما يترتب على ذلك من الاختلال أو التفكك الاجتماعي، . . . وقد يتناولها من زاوية العلاقة بين الغني والفقير، والعلاقة بين الدولة والمواطنين، وهي زوايا قد يتناولها عالم الاقتصاد وعالم النفس أيضاً إلا أن تركيز كل واحد منهم على جانب دون آخر، هو الذي يميّز بين العلوم الثلاثة المشار إليها. . .

على أية حال، إن (تداخل) العلوم بعضها مع الآخر، أمر لا سبيل إلى التشكيك به، كل ما في الأمر أن عملية التركيز على جانب دون آخر هو الذي يفرز هذا الضرب من المعرفة عن غيره: كما أشرنا، حيث يظل عنصر

(الحياة المشتركة: علاقات وظواهر) هو المميّز العام لعلم الاجتماع...

* * *

إن ما قدمناه من التعريف لعلم الاجتماع من حيث كونه (دراسة مشتركة بين الناس) وما واكب ذلك من القضايا المرتبطة به، يظل مجرد تصور (عرفي) لمفهوم (الاجتماع)...

أما المسوغ الإسلامي لهذا الجانب، فيمكن عرضه على هذا النحو:

إن تجربة خلافة الإنسان في الأرض تقوم أساساً على مفهوم (الحياة المشتركة بين الناس) فالسماء لم تبدع الإنسان (الفرد) بل الإنسان (النوع) وإن كان (الفرد) من جانب هو المجسّد للحياة المشتركة، ويمارس أفعالاً ومواقف فردية من جانب آخر... لكنه ـ مقابل ذلك ـ يمارس أفعالاً ومواقف اجتماعية... وهذا يعني أن (الفرد) من جانب لا ينسلخ من (النوع) الإنساني، كما لا ينسلخ من الفعل (الاجتماعي)... وهذان الجانبان: الانتساب إلى (النوع) وممارسة الفعل الاجتماعي، هما المجسّدان لمفهوم (الحياة المشتركة بين الناس).

أما الانتساب إلى (النوع) فيتمثل في كون السماء قد أبدعت (جمعاً) من الناس وليس (أفراداً)، وهذا التجمع (يشترك) في خصائص نوعية متماثلة: جسميًا وعقليًا ونفسيًا وفكريًا، أي يتماثل في أجهزته المذكورة من حيث تركيبته وآليّة هذا التركيب... كما أنه يواجه بيئة مماثلة: من سماء وأرض وماء الخ... ويواجه ـ من ثم ـ (وهذا هو المهم جدًّا) وظيفة عبادية متماثلة، ويتعرض لاختبار متماثل، أي: إن السماء أوكلت للإنسان ممارسة مهمة عبادية ﴿ **ما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** ﴾، ثم أخضعته إلى تجربة امتحان أو ابتلاء ﴿ **ليبلوكم أيّكم أحسن عملا** ﴾... أولئك جميعاً تعني أن (النوع) الإنساني يخضع «لتركيبة» و «بيئة» و «مهمة» و «اختبار» يشترك فيها البشر جميعاً أو يفشل أو يتراوح بين النجاح والفشل في أداء مهمته العبادية...

وهذا ما يتصل بكونه (نوعاً) «يشترك» البشر جميعاً في الانتساب إليه... وأما ما يرتبط بكونه (اجتماعيًّا) أو ممارساً للفعل أو الموقف الاجتماعي، فيتمثل في ممارسته للمهمة العبادية التي تشطر سلوك الإنسان إلى ما هو (فردي) يتصل بتعامله مع الله تعالى في أفعال ومواقف مثل: الصلاة، الصوم، الحج، الدعاء، الخ وإلى ما هو اجتماعي يتصل بتعامله مع الغير... والتعامل الأخير (أي: التعامل مع الغير) هو المجسّد لدلالة ما هو (اجتماعي): ما دام (الاجتماع) لغويًّا واصطلاحيًّا يعني ـ كما أشرنا ـ تجاوز ما هو (فرد): سواء أكان التعامل مع الغير: فرداً أو جماعة..

والواقع أن التعامل الاجتماعي يفرض ضرورته على البشرية جميعاً من جانب، لأن تمرير (التجربة العبادية) تتطلب استمرارية التناسل البشري، وهذا لا يتم إلا من خلال (العلاقة) بين الرجل والمرأة، وبينهما وبين الذريّة الخ، كما أن تنشئة الذرّية تتطلب صياغة العلاقة بين الأطراف المعنية بذلك، فضلاً عن أنّ إشباع الحاجات الأولية والثانوية ـ كما أشرنا سابقاً ـ تتطلب عنصر (العلاقات) ضرورة... أي أن العلاقات هنا تظل مطبوعة بما يطلق عليه في المصطلح الاجتماعي: ممارسة (أدوار) «معطاة» وليست ممارسة أدوار «مكتسبة»...

وأما الأدوار المكتسبة فتتمثل في (العلاقات) التي تطالب بها التوصيات الإسلامية كعلاقات الصداقة والقرابة و... الخ، وعلاقات التعاون والتكيف و... الخ.

إذن: العلاقات المعطاة والمكتسبة ـ في ضوء المهمة العبادية وخضوعها لعملية الاختبار ـ هي المجسدة لدلالة ما هو (اجتماعي) من حياة الإنسان... والأمر كذلك إذا تجاوزنا دائرة (العلاقات) إلى دائرة (الظواهر)... فالظواهر سواء أكانت شائعة أو نادرة، وسواء أكانت إيجابية أو سلبية، وسواء أكانت موجودة فعلاً أو قوة (أي إمكانية بروزها على سطح الحياة البشرية)، تظل تجسيداً لما هو (اجتماعي) من حياة الإنسان،

حيث سبق أن قلنا أن البناء الاجتماعي والجهاز القيمي لجماعة أو مجتمع أو أمة من الناس يتأثران إيجابيًا أو سلبيًا ببروز أية ظاهرة (كالإيمان والكفر، والاستواء والانحراف، والغنى والفقر، والمسؤولية واللامبالاة الخ)، فضلاً عن أن إشاعة أية ظاهرة أو إمكان إشاعتها أو حتى مع عدم إمكان إشاعتها كما لو كانت في مستوى فرد واحد مثلاً تعد ـ في التصور الإسلامي ـ تحدياً لمبادىء السماء: من حيث كونها جهازاً قيميًا للجماعة أو المجتمع أو الأمة الإسلامية... وهذا كله، يسوغ لنا أن نخلع صفة (الاجتماعي) على دراسة الظواهر المشار إليها...

إذن: في الحالات جميعاً، يصبح تناول عنصري العلاقات والظواهر (أي العلاقات المباشرة أو غير المباشرة) مضافاً إلى عنصر (النوع الإنساني) يصبح التناول للعناصر المشار إليها (بحثاً اجتماعيًا). ومن ثم يظل تعريفنا لعلم الاجتماع بأنه (دراسة الحياة المشتركة بين الناس) ـ من الزاوية الإسلامية ـ تناولاً لما هو (مشترك) بين النوع الإنساني من سمات (عامة) ولما هو (مشترك) من العلاقات التي تنتظمهم ومن (الظواهر) التي تبرز على سطح حياتهم، بالنحو الذي تقدم الحديث عنه.

* * *

والآن: في ضوء التعريف الذي قدمناه لعلم الاجتماع من حيث كونه (دراسة الحياة المشتركة) من حيث كون الحياة المشتركة تتضمن عنصري (الظواهر) و (العلاقات)، ومن حيث المسوغ ـ عرفيًا وإسلاميًا ـ لجعل هذين العنصرين موضوعاً لعلم الاجتماع، نتقدم حينئذٍ إلى الحديث عن الخطوط العامة لهذين العنصرين أولاً، ثم نتحدث بالتفصيل عن طبيعة الحياة المشتركة المتضمنة لهذين العنصرين وعن أشكالها وعن تنظيمها عبر التصور الإسلامي... ونبدأ بالحديث عن عنصري الظواهر والعلاقات، بادئين أولاً بالحديث عن:

* * *

«7»

ـ عنصر الظواهر:
أرضيًّا وإسلاميًّا ـ

١ ـ أرضيًّا:

يطرح هذا العنصر من زوايا متنوعة، بيد أن تناولها من زاوية ما هو (عام) و (مهم) و (ثابت)، أو لنقل ما هو مرتبط (بالبناء الاجتماعي) و (الجهاز القيمي) للمجتمعات، يظل موضع توافق بين الاتجاهات الأرضية جميعاً، . . . وهذه الظواهر ـ كما سبقت الإشارة ـ قد تكون ذات طابع إيجابي أو سلبي، والأخير قد يكون (مشكلة)، وقد يكون (انحرافاً)، . . . ومن حيث مستوياته: قد يكون ظاهرة سياسية أو اقتصادية أو ثقافية أو جنسية أو أخلاقية أو نفسية . . . الخ.

المهم أن طرحها عبر الخطوط المشار إليها يظل أرضيًّا موضع اتفاق كما قلنا. إلا أن التفاوت بين الاتجاهات يبدأ من جانب من ذهاب البعض إلى عدم اقتصار الظاهرة على ما عام ومهم وثابت بل شمول الدراسة لكل ظاهرة: حتى لو كانت خاصة أو عادية أو طارئة، كما يبدأ من جانب آخر من حيث التركيز على مستوى دون آخر حيث يتفاوت الأرضيون في تركيزهم على البعد الاقتصادي أو السياسي أو غيرهما من الأبعاد التي تعبّر عن الأيديولوجية الأرضية التي تحدد اتجاه الباحث الاجتماعي في التركيز على هذا البعد أو ذاك . . . كما يظهر التفاوت بين الأرضين ـ من جانب ثالث ـ في تضئيل أو تضخيم الأهمية لهذا العنصر (أي الظواهر) بالقياس إلى عنصر (العلاقات) حيث يتفاوتون ـ كما أشرنا في مقدمة هذا الحقل ـ في التركيز على أحد هذين العنصرين دون الآخر، أو إكسابهما أهمية متوازنة، . . .

٢ ـ إسلاميًّا:

يطرح مفهوم (الظواهر الاجتماعية) من جملة زوايا:

١ ـ موضوعاتها: من حيث المسوغ لطرحها، ومن حيث أهميتها، ومن حيث أبعادها.

٢ ـ معالجتها.

٣ ـ صلتها بالبناء الاجتماعي وجهازه القيمي.

١ ـ موضوعاتها:

الموضوعات التي تطرح من خلال الظواهر، يمكن النظر إليها من ثلاث جهات:

١ ـ من حيث المسوغات: إن تناول علم الاجتماع لعنصر (الظواهر) يظل حاملاً مسوغاته للأسباب التي ذكرناها عند تعريفنا لعلم الاجتماع إسلاميًّا، فما دامت الظاهرة الاجتماعية تتمثل في كونها سمات أو مواقف أو أحداثاً تبرز على سطح الحياة المشتركة، حينئذٍ فإن المسوغ لطرحها: هو انتشارها فعلاً أو قوة، من حيث تأثيرها أو إمكان تأثيرها على البناء الاجتماعي أو جهازه القيمي. . .

٢ ـ وأما من حيث موضوعاتها، أي من حيث ارتباطها بما هو عام وضروري وثابت مقابل ما هو خاص وعادي وطارىء، فبالرغم من أن التصور الإسلامي للظواهر يضع فارقاً بين ظاهرة وأخرى من حيث الأهمية لعموميتها وخصوصيتها أو ثباتها وطرؤها وضرورتها وعاديتها، إلا أن الفارق هو في الدرجة لا في النوع، بمعنى أن كل ظاهرة لا بد أن تتّسم بالأهمية العبادية: كل ما في الأمر أن درجة الأهمية تتفاوت من ظاهرة لأخرى، وتفاوت الأهمية بين ظاهرة وأخرى لا تنفي مسؤولية الباحث الإسلامي عن تناولها، طالما تظل الشخصية الإسلامية ـ على مستوى البحث أو الممارسة للفعل الاجتماعي مطالبةً بالالتزام بجميع المبادىء المرسومة لها، فكما أنها مطالبة ـ في مستوى الممارسة للفعل الاجتماعي بتحمل مسؤولية سياسية كرئاسة الدولة مثلاً، تطالَب في الآن ذاته بأن ترفع حجراً

من الطريق حتى لا يؤذي أحداً مثلاً... (وهذا من حيث عنصر العلاقات في ممارسة الفعل الاجتماعي)، كذلك من حيث عنصر الظواهر في مزاولة البحث الاجتماعي، فكما أنها تطالَب بأن تبحث شيوع ظاهرة ذات أهمية كـ (الاستعمار، أو الانحراف الجنسي، أو اللامبالاة السياسية، أو الفقر... الخ) كذلك تطالَب بأن تبحث عن بروز ظاهرة عادية أو طارئة أو خاصة مثل: (تزجية الفراغ بما لا فائدة فيه: كاللعب أو اللهو أو الكلام الفارغ الخ)...

إن الفارق بين التصور الإسلامي والأرضي، إن ممارسة الفعل الاجتماعي (والفردي بطبيعة الحال) ينقسم إلى ما هو واجب ومحرم ومندوب ومكروه ومباح، والأول يُطالَب به الإنسان على نحو الإلزام في ممارسته، والثاني على نحو الإلزام في تجنبه، والثالث على نحو الأفضلية في ممارسته، والرابع على نحو الأفضلية في تجنبه، والخامس على نحو الاختيار في ممارسته أو تجنبه،... وهذا يعني أن هناك فوارق في أهمية هذه الممارسة أو تلك، ولكنها جميعاً تتسم بالأهمية، فالواجب من الممارسات يتسم بأهمية كبيرة، والمندوب منها يتسم بأهمية أقل من الأولى، والمباح ـ بالرغم من كونه يتسم بعدم الأهمية ـ إلا أن التوصيات الإسلامية تطالب بأن تحوّل الشخصية ما هو مباح إلى ما هو مندوب، وذلك بإكسابه (نية عبادية) حتى تصبح كل الممارسات (هادفة) عباديًا: ما دام الإنسان ـ أساساً ـ خلق من أجل العمل العبادي كما أسلفنا...

إذن: أية ممارسة اجتماعية أو أية ظاهرة اجتماعية تكتسب صفة (الأهمية) في التصور الإسلامي،... والسرّ في ذلك، أن الهدف من قيام المجتمعات هو تحقيق التوازن العبادي لها في أرفع مستويات التوازن وليس التوازن الضروري فحسب، فممارسة ما هو واجب أو اجتناب ما هو محرم فحسب، وشيوع أو بروز ما هو كذلك من الظواهر الاجتماعية، يسهم في تحقق أو عدم تحقق ما هو ضروري من التوازن، أما ممارسة ما هو مندوب واجتناب ما هو مكروه، فيحقق مزيداً من التوازن أو ما يمكن تسميته بالتوازن (الكمالي) بالقياس إلى التوازن (الضروري)، كذلك فإن (تحويل)

ما هو مباح إلى ما هو مندوب يفضي إلى تحقيق أرفع مستويات التوازن الكمالي، وهو ما تطمح إليه المجتمعات دون أدنى شك...

وهذا فيما يتصل بموضوع (الظواهر) من حيث ارتباطه بتناول ما هو عام وخاص أو ضروري وعادي، أو ثابت وطارىء من الظواهر الاجتماعية...

٣ ـ **وأما ما يتصل بأبعادها المختلفة**: سياسيًا، واقتصاديًا، وجنسيًا، وأخلاقيًا الخ. فإن التصور الإسلامي للظواهر ما دام مطبوعاً بسمة (الأهمية) بغض النظر عن درجتها حينئذٍ فإن تناول جميع الأبعاد ـ دون الاقتصار على أحدها ـ يظل مبدأً اجتماعيًا لا تشكيك فيه لدى الباحث في الاجتماع الإسلامي.

* * *

٢ ـ معالجتها:

تُعالَج الظواهر الاجتماعية إسلاميًا، بنفس الطرح الأرضي لها، أي كونها إيجابية أو سلبية، وكون الأخيرة إما أن تتخذ طابع (مشكلة) أو طابع (انحراف)... بيد أن الفارق بين التصور الإسلامي والأرضي يكمن في تشخيص ما هو إيجابي وسلبي وما هو مشكلة أو انحراف، أي: إن كون الظاهرة إيجابية أو سلبية وكون السلبية منها ذات طابع ينتسب إلى (المشكلة) أو إلى (الانحراف)، يظل في التصور الأرضي خاضعاً لـ (النسبية)، بينا تُحدَّد هذه الظواهر بوضوح في التصور الإسلامي، وتبعاً لذلك لا يواجه الباحث في الاجتماع الإسلامي قضية تحديد ما هو «منحرف» وما هو «مستوٍ» وما هو «مشكلة»، في حين يواجه الباحث الاجتماع الأرضي صعوبة تحديد ذلك، إلا فيما يجسد ظواهر مشتركة بين البشر جميعاً كالانتحار والسرقة والإدمان على الكحول والمخدرات والتعذيب الخ (في نطاق ما هو منحرف)، ومثل التعاون والإيثار والحب (في نطاق ما هو إيجابي)، ومثل كثافة السكان أو نقصهم (في نطاق ما هو مشكلة)... ويترتب على هذا الفارق بين التصور الأرضي والإسلامي، أن تقترن معالجة الظواهر الاجتماعية بجملة مشكلات، منها: الإخفاق في

للباحث الإسلامي أن يتناولها حسب الزمان والمكان والنوع الاجتماعي الذي يبرز على سطح «الحياة المشتركة بين الناس»، ففي مواجهته لمشكلة كثافة السكان أو نقصهم مثلاً، يواجه الباحث الإسلامي جملة من المبادىء المرسومة التي تندب إلى تكثير النسل مثلاً، أو إلى انتقائه نوعيًا، أو تندب إلى العمل في الريف الزراعي أو إلى عدم المهاجرة، أو إلى المهاجرة في سياقات خاصة، أو تندب إلى ممارسات اقتصادية تتكفل بتأمين الإشباع، . . . أمثلة هذه المبادىء التي تواجه الباحث في الاجتماع الإسلامي تقتاده ـ من جانب ـ إلى أن ينظر إلى «المشكلة» من زاوية عامة: وحينئذٍ لا يعدّها (مشكلة) في الواقع: كما لو كان الأمر مرتبطاً بالكثافة السكانية بنحوٍ عام: نظراً لأن السماء هيأت من الموارد والثروات الطبيعية ما يتناسب مع أية كثافة سكانية، وحينئذٍ تتبدد المخاوف الوهمية التي يثيرها بعض علماء الاجتماع حيال الكثافة السكانية في العالم.. ولكنه ـ أي الباحث في الاجتماع الإسلامي ـ من جانب آخر قد يواجه مشكلة (خاصة) تتعلق بكثافة سكانية لهذه المدينة أو تلك، وحينئذٍ يلتقي مع الباحث الأرضي في التخطيط لها: حسب القوانين الموضوعية التي تُراعىٰ من خلالها مثلاً نسبة السكان والموارد والمساحة الخ، حيث ينطلق في مواجهته لمثل هذه المشكلة من (المبادىء المفتوحة) التي تسمح له بمعالجة الظاهرة: حسب الزمان والمكان والنوع الاجتماعي الذي يبرز على سطح الحياة المشتركة، . . .

بكلمة جديدة: إن للإسلام ـ مضافاً إلى مبادئه الثابتة ـ، مبادىء (طارئة) و (مفتوحة) تَركَها للإنسان بحيث يستخدم مهارته العقلية والاجتماعية في معالجة الظواهر: مع الأخذ بنظر الاعتبار كلاًّ من هذين الجانبين، الأول: أن تكون الظاهرة المبحوث عنها مسكوتاً عنها تبعاً للمبدأ الإسلامي القائل (اسكتوا عما سكت الله تعالى عنه)، والآخر: أن تكون الظاهرة غير مضادة لمبدأ إسلامي عام. . .، أو غير معارضة لجوهر التشريع، فمثلاً إذا نظرنا إلىٰ إحدى جزئيات الكثافة السكانية (مثل كثافة البائعين المستقرين أو المتجولين في الأسواق أو الشوارع أو الأماكن

للباحث الإسلامي أن يتناولها حسب الزمان والمكان والنوع الاجتماعي الذي يبرز على سطح «الحياة المشتركة بين الناس»، ففي مواجهته لمشكلة كثافة السكان أو نقصهم مثلاً، يواجه الباحث الإسلامي جملة من المبادىء المرسومة التي تندب إلى تكثير النسل مثلاً، أو إلى انتقائه نوعيًّا، أو تندب إلى العمل في الريف الزراعي أو إلى عدم المهاجرة، أو إلى المهاجرة في سياقات خاصة، أو تندب إلى ممارسات اقتصادية تتكفل بتأمين الإشباع،... أمثلة هذه المبادىء التي تواجه الباحث في الاجتماع الإسلامي تقتاده ـ من جانب ـ إلى أن ينظر إلى «المشكلة» من زاوية عامة: وحينئذٍ لا يعدّها (مشكلة) في الواقع: كما لو كان الأمر مرتبطاً بالكثافة السكانية بنحوٍ عام: نظراً لأن السماء هيأت من الموارد والثروات الطبيعية ما يتناسب مع أية كثافة سكانية، وحينئذٍ تتبدد المخاوف الوهمية التي يثيرها بعض علماء الاجتماع حيال الكثافة السكانية في العالم.. ولكنه ـ أي الباحث في الاجتماع الإسلامي ـ من جانب آخر قد يواجه مشكلة (خاصة) تتعلق بكثافة سكانية لهذه المدينة أو تلك، وحينئذٍ يلتقي مع الباحث الأرضي في التخطيط لها: حسب القوانين الموضوعية التي تُراعىٰ من خلالها مثلاً نسبة السكان والموارد والمساحة الخ، حيث ينطلق في مواجهته لمثل هذه المشكلة من (المبادىء المفتوحة) التي تسمح له بمعالجة الظاهرة: حسب الزمان والمكان والنوع الاجتماعي الذي يبرز على سطح الحياة المشتركة،...

بكلمة جديدة: إن للإسلام ـ مضافاً إلى مبادئه الثابتة ـ، مبادىء (طارئة) و (مفتوحة) تَركَها للإنسان بحيث يستخدم مهارته العقلية والاجتماعية في معالجة الظواهر: مع الأخذ بنظر الاعتبار كلاً من هذين الجانبين، الأول: أن تكون الظاهرة المبحوث عنها مسكوتاً عنها تبعاً للمبدأ الإسلامي القائل (اسكتوا عما سكت الله تعالى عنه)، والآخر: أن تكون الظاهرة غير مضادة لمبدأ إسلامي عام...، أو غير معارضة لجوهر التشريع، فمثلاً إذا نظرنا إلىٰ إحدى جزئيات الكثافة السكانية (مثل كثافة البائعين المستقرين أو المتجولين في الأسواق أو الشوارع أو الأماكن

السياحية من البلد)، ثم واجهنا (مبدأً أرضيًّا) يتصل بظاهرة (السياحة) حيث يطالب المبدأ السياحي المذكور بتخلية الأسواق أو الشوارع أو الأماكن السياحية من الباعة: حفاظاً على جمالية البلد وكسب السمعة الدولية له،... مثل هذا المبدأ السياحي يظل مضادًّا للتصور الإسلامي الذي يطالب أيضاً بتوفّر العنصر الجمالي، إلا أنه يطالب ـ بنحوٍ أشد أهمية من العنصر الجمالي أو السياحي ـ بضرورة العمل، وبعدم محاربة العاملين، وبضرورة تشجيعهم الخ، حيث تفوق أهمية الباعة المتجولين أهمية الوجه السياحي لهذا البلد أو ذاك.

نخلص مما تقدم، إلى أن معالجة (الظواهر الاجتماعية) في الإسلام، تفترق عن التصور الأرضي لها، حيث تخضع ـ في التصور الأخير ـ إلى (نسبية) ما هو سويّ أو منحرف أو مشكلة، فيما يترتب على ذلك: فشل الباحث الأرضي في التخطيط أو الحل أو الطرح لهذه الظاهرة أو تلك. بينا يمتلك الباحث الإسلامي مجموعة من المبادىء (المرسومة) و (المفتوحة): فيما يترتب على ذلك: نجاحه في التخطيط أو الحل أو الطرح، للظواهر المشار إليها...

* * *

ما تقدم، يرتبط بالحديث عن التصور الإسلامي حيال (الظواهر الاجتماعية) من حيث تشخيصها، والتناول لها، ومعالجتها.

أما ما يرتبط بصلتها بالبناء الاجتماعي وجهازه القيمي، فنطرحه ضمن عنوان:

٣ ـ الظواهر وصلتها بالقيم والبناء الاجتماعي:

قلنا، إن الظواهر الاجتماعية تكسب فاعليتها في الطرح: من حيث كونها تصب في الحياة المشتركة بين الناس، من خلال تأثيرها على كل من جهاز القيم الاجتماعية والبناء الاجتماعي العام للجماعة أو المجتمع أو الأمة...

ولذلك يجدر بنا أن نطرح الخطوط العامة للعنصرين المذكورين،

فيما نبدأ بالحديث عن أولهما، وهو:

١ ـ الجهاز القيمي:

نقصد بالجهاز القيمي مجموعة المبادىء التي تحكم الجماعة أو المجتمع أو الأمة الإسلامية، متمثلة فيما طرحناه من المبادىء التي تحدد ما هو (إيجابي أو سوي) من خلال الممارسات (الواجبة والمندوبة)، وتحدد ما هو (سلبي أو منحرف) من خلال الممارسات (المحرّمة والمكروهة) سواء أكانت ترتبط بممارسات الأرضيين (كالكفر) أو ممارسات الإسلاميين (كالمعصية)، وتحدد ما هو (محايد) من القيم: من خلال الممارسات (المباحة). . .

يضاف إلى ذلك أن مبدأ (إلهامية الخير والشر) تسمح للمجتمعات وللباحث في الاجتماع الإسلامي، أن يرسم ما هو إيجابي أو منحرف أو محايد من القيم في ضوء ما أشرنا إليه من (المبادىء المفتوحة أو الطارئة) مقابل (المبادىء المرسومة أو الثابتة).

والمهم أن «الظواهر الاجتماعية» إنما تكتسب مشروعية بحثها اجتماعيًّا فلأنها تظل على صلة بالجهاز القيمي، من حيث كونه يتعزز أو يُهدّد ببروز الظاهرة الاجتماعية على سطح الحياة المشتركة، سواء أكانت موجودة فعلاً أو قوة، مما دامت الأجهزة القيمية للجماعة أو المجتمع أو الأمة هي المتحكمة في الناس، حينئذٍ فإن بروز أيّة ظاهرة اجتماعية ـ بغض النظر عن حجمها ـ تترك أثرها على الأجهزة المذكورة، فمثلاً بروز أية معصية أو إمكانية بروزها يعد تحدياً للأجهزة المشار إليها، فيما يتعين طرحها اجتماعيًّا من خلال التصور الإسلامي. . .

وأما أرضيًّا، فقد سبقت الإشارة إلى مدى افتراقه عن التصور الإسلامي لهذا الجانب، مع الأخذ بنظر الاعتبار أن الفارق بين التصور الإسلامي لجهاز القيم وافتراقه عن التصور الأرضي، هو: أن تحديد مستوى ما هو سويّ أو منحرف من القيم الأرضية تطبعه سمتان، إحداهما: إمكانية اتشاحها بما هو صائب (من وجهة النظر الإسلامية)، والأخرى:

اتشاحها بالخطأ دون أدنى شك. أما إمكانية اتشاحها بالصواب، فيتمثل في نفس مبدأ (إلهامية الخير والشر) حيث أن المبدأ المذكور يسمح لمطلق البشر، إسلاميين كانوا أو أرضيين، في تشخيص ما هو سوي أو منحرف من القيم.

وأما إمكانية اتشاحها بالخطأ، فيتمثل في مبدأ (عدم الكمال البشري)، وهو مبدأ لا يقره التصور الأرضي نفسه، ولا أدل على ذلك من (التفاوت) الملحوظ في تشخيص ما هو منحرف أو سوي، ولا أدلّ عليه أيضاً من ملاحظة عنصر (التطور) الحضاري للإنسان والمجتمعات عقليًا وماديًا، حيث لا دلالة لمفهوم (التطور) إذا افترضنا كمال الفعل الإنساني: كما هو واضح... وهذا ما يرتبط بصلة (الظواهر الاجتماعية) بالجهاز القيمي للجماعة أو المجتمع أو الأمة... أما ما يتصل بالبناء الاجتماعي لها، فنعرض له في الحقل الآتي:

٢ ـ البناء الاجتماعي:

نعني بالبناء الاجتماعي: الهيكل العام الذي يحدد كيان الجماعة أو المجتمع أو الأمة متمثلة في بُعدٍ جغرافي أو ثقافي أو طبقي الخ، يشكل احتواء للتجمّع المذكور... فمثال البعد الجغرافي هو: القرية، المدينة، الإقليم الخ، ومثال البعد الثقافي هو: الأمة أو الجمهور أو مطلق الناس الذين يشتركون في سمات ثقافية. ومثال البعد الطبقي (ونحن نطلق مصطلح «الطبقة» لنتجاوز به مصطلحه الاجتماعي المعروف بحيث يشمل الطبقة الاجتماعية، والجنس، والطوائف الخ) كل ما يتصل بالجماعات التي تتعامل وفق عنصر سلالي أو اقتصادي أو لغوي... الخ، وهذا البناء الاجتماعي أو الكيان الاجتماعي يجسّد شبكة النظم والتنظيمات والتراث الحضاري والثقافي الذي ينتظم الجماعة والمجتمع والأمة، بحيث يفرزها عن غيرها من الأمم والشعوب والأجناس والبلدان والطوائف والقبائل الخ.

وبهذا يفترق البناء الاجتماعي أو الكيان الاجتماعي عن البناء أو الكيان السياسي من حيث ارتباط الأخير بمفهوم (الدولة) التي تجسد مؤسسة سياسية، بينا لا يشترط في البناء أو الكيان الاجتماعي أن ينتظم في مؤسسة

حكومية، وهذا مثل (الأمة) و (القبلية)... الخ، وبالرغم من أن بعض البناءات أو الكيانات (كالقبيلة مثلاً) تخضع لما هو مماثل لتنظيم الدول مثلاً: حيث يؤكد بعض علماء الاجتماع استحالة وجود أية جماعة أو مجتمع أو أمة بغير تنظيم، إلا أن (الأمة مثلاً) لا تخضع لأية تنظيمات مؤسساتية بقدر ما تمثل مجموعة من البشر الذين تنتظمهم أيديولوجية خاصة، ويمكن أن تنتظم في (دولة) أيضاً...

المهم، أن نشير إلى أن الإسلام في نظرته إلى البناء أو الكيان الاجتماعي ينطلق من تصورين:

أحدهما: يقترن بتدخل (السماء) في تكييف البناءات أو الكيانات الاجتماعية، من حيث الخطوط العامة لها.

والآخر: يقترن بالنشاط البشري: من حيث الخطوط الفرعية لها.

أما التصور الأول ـ أي المقترن بتدخل السماء في تكييف البناءات الاجتماعية ـ فيندرج ضمن عنوان (سنتحدث عنه بعد قليل) هو عنصر (العلاقات) التي تنظم «الحياة المشتركة بين الناس» حيث تنشطر إلى علاقات مع السماء وعلاقات البشر فيما بينهم،... ويدخل عنصر (البناء الاجتماعي) ضمن النمط الأول من العلاقات، كما يدخل ضمنه النمط الآخر، إلا أننا نتحدث الآن عن الخطوط العامة التي تنتظم النمط الأول منهما، وندرجه ضمن عنوان:

العلاقات التكييفية:

ونعني بها علاقة السماء مع الإنسان من خلال تدخلها في تكييف الحياة الاجتماعية بما يواكبها من ظواهر ترتبط بعمليتي (الثبات الاجتماعي) و (التغير الاجتماعي) وهما عمليتان يعرض لهما علم الاجتماع الأرضي من حيث خضوع الظواهر الاجتماعية لقوانين ثابتة أو لتغيرات: حسب الاتجاه الفكري الذي يصدر عن علماء الاجتماع، حيث يتفاوت نظراتهم حيال ما هو (ثابت) أو (متغير) من الظواهر وحيال إمكانية صوغ (قوانين اجتماعية) أو عدم إمكانية ذلك... الخ، فيما نعرض له في حينه. بيد أن ما يعنينا

هنا، هو: ملاحظة العلاقة بين السماء وبين ظواهر (ثابتة) و (متغيرة) تخضع لتدخل السماء في تكييف ذلك.

طبيعيًّا، إن علم الاجتماع الأرضي لا يفقه أمثلة هذا التكييف الاجتماعي، ما دام يحيا بمعزل عن مبادىء السماء، وإنما يعنينا أن نعرض للتصور الإسلامي فنقول:

* * *

هناك أنماط من (التكييف) للظواهر الاجتماعية التي تصوغها السماء، وهي: «النمط البنيوي» و «النمط الجزائي» و «النمط الاختياري» و «النمط الاستدراجي».

ونعرض سريعاً لهذه الأنماط، ونبدأ ذلك بالحديث عن:

التكييف البنيوي، أو البنائي أو الكياني:

ونقصد به أن السماء قد صاغت مجموعة من الظواهر المرتبطة بنشأة المجتمعات البشرية، وأطوارها، ومصائرها: بغض النظر عن التكييف الطبيعي للحياة التي تغلّف هذه المجتمعات مثل (تسخير الأرض والماء والنبات والمعدن) حيث تعكس هذه الظواهر الطبيعية آثارها على العلاقات البشرية، وبغض النظر عن التكييف البشري في شتى حياته الاجتماعية التي سنعرض لها بعد قليل ـ بغض النظر عن ذلك ـ يمكن أن نعرض للتكييف البنيوي على النحو الآتي:

١ ـ إخضاع المجتمع البشري إلى تغييرات بنائية، حيث بدأت (أمة واحدة) ثم اختلفت فيما بينها (كان الناس أمة واحدة)، عبر رسالات متنوعة ختمت بالرسالة الإسلامية.

٢ ـ إخضاع الجماعات والمجتمعات والأمم إلى محطات تاريخية (لكل أجل كتاب).

٣ ـ إخضاعها إلى تغيرات (دورية) تتأرجح بين الانتصار والهزيمة (القرح...).

٤ ـ الحفاظ على الجماعات والمجتمعات والأمم من أجل الأبرياء

(ولولا دفع الناس الخ).

٥ ـ الحفاظ على المجتمعات الإسلامية تكريماً لرسالة الإسلام.

٦ ـ وراثة الإسلاميين للأرض.

هذا يعني: إن هناك جملة ظواهر اجتماعية تتحكم في نشأة المجتمعات وأطوارها ومصائرها، وهي: وحدتها واختلافها، تحديد مرحلتها، تأرجحها بين الحفاظ على بعض المجتمعات من أجل الأبرياء، الحفاظ عليها تكريماً للإسلام، ووراثة الإسلاميين للأرض.

هذا التكييف البنيوي للمجتمعات يظل ـ بطبيعة الحال ـ متميزاً عن التصور الأرضي الذي يحاول تفسير الظواهر أو المجتمعات في ضوء (التصور الدنيوي) المنعزل عن تفقه دور السماء في هذه التكييفات، حيث نجد بعض الاتجاهات المحافظة تتحدث عن نشأة المجتمعات وأطوارها ومصائرها وفق القانون الثلاثي (الطفولة، الرجولة، الشيخوخة) ونجد بعض الاتجاهات تتحدث عن القوانين (الجدلية) التي تفسّر قيام مرحلة وانقضاء أخرى، ونجد اتجاهات ثالثة تتحدث عن المجتمعات الغيبية فالفلسفية، فالقانونية (المجتمع البدائي، مجتمع العصور الوسطى، فالمجتمع الحديث) الخ، إنها جميعاً تتحدث عن ظهور ونموّ وتلاشي هذا المجتمع أوذاك في صعيد مرحلة تاريخية أو صعيد التاريخ كله، وتقدم شتى التفسيرات المرتبطة بالبعد البيئي والثقافي للتغيرات المذكورة، بيد أنها تعزل ذلك عن قوانين السماء التي تجعل من التغيرات المادية والثقافية مجرد (أسباب أو وسائل) لتبرز من خلال ذلك مفهوم (التجربة العبادية) التي تفرز مدى الالتزام البشري أو عدمه في ضوء التغيرات الاجتماعية المشار إليها.

وهذا فيما يتصل بالنمط البنيوي المرتبط بالبناء الاجتماعي لهذا المجتمع أو ذاك. وأما ما يرتبط بالمجتمع البشري بعامة، فيخضع ـ كما أشرنا ـ إلى تكييف اختباري واستدراجي وجزائي.

التكييف الاختباري:

ويقصد به أن السماء تتدخل في صياغة ظواهر اجتماعية كالفقر والجدب ومطلق الشدائد من أجل مراقبة سلوك الإنسان وطريقة

اجتيازه لها.

التكييف الاستدراجي:

ويقصد به أن السماء تتدخل في صوغ ظواهر اجتماعية ذات طابع إيجابي كالغنى والخصب والانتصار السياسي الخ، لمراقبة سلوك الإنسان من خلاله، بخاصة فيما يتصل بالمنحرفين حيث يستدرجون من خلال الإشباع الذي هيأته السماء لهم إلى معاقبتهم بعد ذلك.

* * *

التكييف الجزائي:

ويُقصد به تدخل السماء في صوغ الظواهر الجزائية المترتبة على سلوك الإنسان، إيجابيًا أو سلبيًا كإبادة المجتمعات أو معاقبتها بالفقر والجدب، وتسليط الظالم، وتمزيق الكلمة، الخ.

«8»

- عنصر العلاقات أرضيًّا وإسلاميًّا -

١ ـ أرضيًّا:

سبق أن أوضحنا بأن عنصر (العلاقات) هو البؤرة التي يتحرك علم الاجتماع من خلالها، إذ أن عنصر «الظواهر» يظل في واقعه عنصر (علاقات) أيضاً، حيث أن البعض منها ـ كما أشرنا ـ يجسّد علاقات مباشرة مثل الظواهر الجنسية المنحرفة أو السوية، مثل اللامبالاة والمسؤولية، . . . وبعضها ينشطر إلى ما هو علاقات مباشرة مثل ظاهرة الفقر حيث أن شطراً منها يرتبط بعلاقات سوء التوزيع بين الأغنياء والفقراء أو الدولة والفقراء. . . الخ، والشطر الآخر منها يرتبط بعلاقات غير مباشرة مثل صلة الفقر والانتحار والرذائل الخ بكل من البناء الاجتماعي والجهاز القيمي و. . .

والمهم، أن عنصر (العلاقات) في علم الاجتماع يظل هو المحور الذي يدور البحث الاجتماعي عليه، بالرغم من أن المدرسة التقليدية قد انشطرت إلى مدرسة علاقات ومدرسة وظائف، وكذلك بالرغم من أن بعض الاتجاهات الجديدة تركز على عنصر «الظواهر» التي تتجاوز مفهوم العلاقات بنمطها التقليدي، بيد أن كل هذه الاتجاهات بما فيها الاتجاه النافي أو المقلل من عنصر العلاقات إنما ينفيها من حيث كونها مجردة من وظائفها أو من حيث كونها تركيزاً عليها دون غيرها، مضافاً إلى أن الاتجاهات النقدية جميعاً بيمينها ويسارها يركّز على عنصر العلاقات بنحوٍ

ملحوظ: حتى أن مصطلحات من مثل (الأفعال المشتركة) و (الأفعال اليومية) وغيرهما لدى الاتجاه اليميني تظل هي المعلم البارز لهذا الاتجاه، فضلاً عن أن اليسار بنمطيه التقليدي والجديد يركز أوّله على (العلاقات الاقتصادية) ويتجاوز الثاني إلى العلاقات السياسية والثقافية الخ. . .

ولعل الفارق بين الاتجاهات ـ كما أشرنا ـ مضافاً إلى الاختلاف في درجة التركيز، يتمثل في تحديد نوع العلاقات، أهي العلاقات ذات الطابع العام والثابت والضروري أو المتجاوز ذلك إلى مطلق العلاقات؟ أهي العلاقات الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية الخ، أم هي مطلق العلاقات؟ وهكذا. . .

ويمكن ـ بالرغم من التفاوت بين هذه الاتجاهات ـ أن نجمع فيما بينها، لنحدد الخطوط التالية لعنصر (العلاقات):

من حيث الحجم: تتحدد هذه العلاقات في الخطوط الثلاثة:

١ ـ علاقة فرد بآخر كـ (الزوجين والصديقين والعدوين. . . الخ).

٢ ـ علاقة فرد بجماعة كـ (الأستاذ وتلامذته. . . الخ).

٣ ـ علاقة جماعة بجماعة كـ (الحكومة والمواطنين. . . الخ).

من حيث النوع: تتحدد وفق هذه الخطوط الثلاثة:

١ ـ العلاقات البشرية: أي علاقاتهم فيما بينهم أفراداً وجماعات.

٢ ـ العلاقات الثقافية: أي علاقاتهم مع العنصر (الثقافي) الذي يحدد نمط العلاقة فيما بينهم: عاطفيًا، سياسيًا، اقتصاديًا، جنسيًا، طبقيًا، . . . الخ.

٣ ـ العلاقات المادية: أي علاقاتهم مع العنصر (الطبيعي) و (الحضاري) الذي يحدد نمط العلاقة فيما بينهم.

ونقصد بالعنصر الطبيعي: مواد وثروات الطبيعة من أرض وماء وشمس و. . . الخ.

ونقصد بالعنصر الحضاري: الأدوات المادية التي يبتكرها الإنسان في حياته المشتركة من حيث البناء: وهذه يتحدد طرحها وفق الخطوط الثلاثة الآتية:

١ ـ دراسة العلاقات من خلال الكل: أي دراستها من حيث كونها تنتظم الجماعات والمؤسسات والتنظيمات من خلال تآزرها في كل اجتماعي غير منفصل عن بعضه الآخر.

٢ ـ دراستها من خلال الجزء الوظيفي: أي دراسة جزيئة واحدة منها، ولكن من خلال ربطها بالبناء العام.

٣ ـ دراستها من خلال الجزء: أي دراسة جزئية، منفصلة عن البناء العام.

هذه الأنماط من دراسة (العلاقات)، قد واكبها نشاط علمي تتوافق خطوطه وتتضاد على نحو ما عرضنا له في حينه، إلا أن ما يعنينا منها هو: مقارنتها بالتصور الإسلامي، وفيما تتضاد ـ في الغالب ـ مع خطوط ينفرد بها التصور الإسلامي، على نحو ما نعرض له، ضمن عنوان:

٢ ـ إسلاميًا:

علم الاجتماع الأرضي عندما يطرح موضوع العلاقات فهو يحصرها في العلاقات البشرية: منعزلة عن السماء، خلال حالة واحدة هي: إنه عندما يتناول بالدراسة إحدى الجماعات أو الطوائف أو المجتمعات الدينية حينئذٍ يعرض لعلاقاتها مع السماء أي يقر بفاعلية هذه العلاقات وانسحابها على المجتمع الديني، أما تسليمه بهذه العلاقات من حيث كونها واقعاً لا سبيل إلى التشكيك به مثل (تدخل السماء في تكييف الظواهر الاجتماعية مثلاً) فأمر غائب عن التصور الأرضي بطبيعة الحال، أي أن تسليمه بفاعلية السماء في تكييفها للظواهر غائب عن التصور الأرضي. وحضوره ينحصر في دراسته للظواهر الدينية بنفس المستوى الذي يدرس من خلاله الظواهر

الأسطورية مثلاً أو الظواهر الانحرافية التي خبرتها المجتمعات الدينية، . . . وهذا ما يضاد تماماً طبيعة التصور الإسلامي للعلاقات، حيث يضع فارقاً بين علاقات الإنسان والسماء، وتكييفها للظواهر الاجتماعية، وبين الانحرافات التي تواكب بعض العلاقات: كالفكر الأسطوري مثلاً أو التحريف الديني لبعض رسالات السماء التي خضعت للأهواء البشرية وأساءت تعاملها مع هذا الجانب. . .

وأيًّا كان، فإن ما يعنينا هنا، أن نعرض للتصور الإسلامي لمفهوم العلاقات بمنأىً عن المجتمعات الدينية التي واكبها الانحراف في تعاملها مع السماء، بل نعرضها في صعيدها النظري والعملي الذي تُحدثنا عنها النصوص الإسلامية الموثوق بها، فنقول: عندما نتحدث عن التصور الإسلامي للعلاقات، نشير إلى أن هناك ثلاثة أنماط من العلاقات هي: العلاقات مع السماء، العلاقات البشرية، العلاقات البيئية. مع ملاحظة أن النمطين الأولين من العلاقات لا ينفصل أحدهما عن الآخر، وإن كان من جانب آخر يمكن التحدث عن فصلٍ بينهما في بعض الظواهر الاجتماعية: كما سنوضح ذلك لاحقاً: ونبدأ بالحديث عن النمط الأول من العلاقات، وهو:

العلاقة بين السماء والإنسان:

هذه العلاقة تنشطر إلى نمطين: علاقة الإنسان بالسماء، وعلاقة السماء بالإنسان، وإحداهما غير الأخرى بطبيعة الحال، فعلاقة الإنسان بالسماء تعني: مطالبة الإنسان بأن يتعامل مع الله تعالى وفق صيغ خاصة، أما علاقة السماء بالإنسان فتعني: أن السماء تتعامل مع الإنسان وفق صيغ خاصة. . . ولنوضح ذلك بشيء من التفصيل:

١ ـ علاقة الإنسان مع السماء، أو «العلاقة التوظيفية»:

هذه العلاقة التي يمكن تسميتها بـ(العلاقة التوظيفية)، تعني أن

الإنسان يمارس (وظيفة عبادية) قد خلق من أجلها تمشياً مع الحقيقة القائلة ﴿ **ما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** ﴾، مما تعني أن البشر يمارس سلوكاً «وظيفيًا» هو: العمل العبادي وفقاً للمبادىء، التي رسمتها السماء في هذا الصدد، أي: إن هناك (علاقة وظيفية) بين الإنسان والسماء، وهذه العلاقة هي التي تحدد سلوكه في شتى المستويات. . .

وفي ضوء هذه الحقيقة يتعين على الإنسان أن يمارس فعلاً داخليًا هو:

القيمة العبادية:

أي أن يرسم لكل فعل (معنى) أو (هدفاً) عباديًا، بحيث يوظفه من أجل الله تعالى، مهما كان الفعل: سواء أكان ممارسة شعائرية كالصلاة، أو ممارسة اجتماعية كـ (مساعدة الفقراء) أو فعلاً عاديًا كالأكل والنوم الخ، وبهذا يصبح الفعل (هادفاً). . . والأفعال الهادفة تنشطر إلى قسمين: فردية واجتماعية. أما العلاقة الفردية فتتمثل في علاقة مباشرة مع الله تعالى يمكن تسميتها بـ (العلاقة الشعائرية أو الطقسية)، فيما تعني ممارسة الفعل (الفردي) المحض مثل: (الصلاة، الصوم، الحج، . . . الخ) في صعيد ما هو فعل شعائري، أو مثل الأكل والنوم الخ في صعيد ما هو فعل عادي. . . وهي بهذا تفترق عن علاقة أخرى هي: ممارسة الفعل (الاجتماعي) الذي يعني إقامة علاقة مع الآخرين، إلا أن هذه العلاقة لا تحيا منعزلة عن العلاقة الأولى بل مترتبة عليها، أي: إن إقامة علاقات اجتماعية كـ (العائلة أو الصداقة أو الدولة. . . الخ) إنما تتكيف وفق ما حددته العلاقة (التوظيفية) التي تطالبها بأمثلة هذه العلاقات الاجتماعية، . . .

وفي ضوء هذه الحقيقة لا تكتسب العلاقات الاجتماعية مشروعيتها ما لم ترتكن إلى علاقة سابقة عليها هي علاقة الإنسان بالله تعالى. . . ويترتب على هذا أن تصبح العلاقات الاجتماعية في الإسلام مفترقة عن

التصور الأرضي في كونها ذات نمطين: علاقة «رئيسة» وعلاقة «ثانوية»، فالأولى هي التي تحدد صياغة الفعل الاجتماعي الذي يعني إقامة علاقات مع الآخرين، والثانية تترتب عليها، وتستمد منها مشروعيتها. يترتب على هذا الفارق جملة حقائق، منها:

ـ إن الفعل الاجتماعي يفقد فاعليته العبادية في حالة انسلاخه عن العلاقة الأولى بمعنى أن إقامة هذه العلاقة الاجتماعية أو تلك تفقد دلالتها العبادية التي وظف الإنسان من أجلها، وتصبح علاقة اجتماعية ذات طابع أرضي. وهي بهذا المعنى لا تفقد فاعليتها الاجتماعية بل تفقد فاعليتها العبادية، وإلا فإن فاعليتها الاجتماعية تأخذ نصيبها الدنيوي دون أدنى شك وسنرى أن التوصيات الإسلامية لا تحجز رعايتها عن الأشخاص الدنيويين أيضاً، حيث ترسم لهم توصيات اجتماعية ينتفعون بها في حياتهم الدنيا فحسب. ومنها:

ـ إن الفعل الاجتماعي يفقد مسوغاته في حالات كثيرة، وهذا من نحو العلاقات السياسية التي تترتب على المؤسسة الحكومية المنحرفة، حيث تنتفي إقامة العلاقات الإيجابية مع المؤسسة المذكورة ما دامت تضاد التصور الإسلامي لظاهرة الدولة التي ينبغي أن تؤسس وفق المعايير الإسلامية المحددة أو تستبدل بعلاقات الصراع أو العزلة. ومنها:

ـ إن الفعل يكتسب أهميته بقدر خضوعه للمعايير العبادية وليس بقدر حجمه الاجتماعي، أي قد يكتسب الفعل الاجتماعي المحدود جدًّا في حجم علاقاته، يكتسب أهمية ضخمة مثل (مساعدة فقير أو زيارة صديق) حيث لا يتجاوز حجم العلاقات في ذلك نطاق العلاقة بين فرد وآخر، إلا أنها ما دامت مطبوعة بعلاقة عبادية، فحينئذٍ تكتسب أهميتها، وقد لا يكتسب الفعل الاجتماعي الذي يتسع لعلاقات ضخمة كالأمة أو الدولة أو المجتمع البشري بعامة، لا يكتسب أهمية بل قد تنعدم أهميته أساساً حينما لا يقترن ذلك بالمفهوم العبادي للعلاقات. ومنها:

ـ إن الفعل الاجتماعي سوف لا يكتسب أهمية من خلال ما هو مألوف في المجتمع الأرضي من حيث التركيز على ما هو عادي، أو ما هو طوبائي ومثالي، بل يكتسب أهميته من خلال ما هو عبادي يتناول الحاجات الحقيقية للإنسان: عقليًا ونفسيًا وماديًا.

إذن: علاقة الإنسان مع السماء تكتسب أهميتها الأولى من حيث صلتها بالعلاقات الاجتماعية التي نعتزم الحديث عنها في هذه الدراسة، حيث أن العلاقات الأخيرة تستمد فاعليتها ومشروعيتها من العلاقة التي تسبقها (العلاقة الرئيسة)، وتصبح ـ من ثم ـ العلاقات الاجتماعية بين البشر (علاقة ثانوية) بالنحو الذي أوضحناه.

* * *

وهذا فيما يرتبط بـ (علاقة الإنسان مع السماء)، . . . وأما العلاقة بين السماء والإنسان فنطرحها ضمن:

٢ ـ علاقة السماء مع الإنسان:

هذه العلاقة يمكن شطرها إلى ثلاثة أقسام هي: العلاقة الكونية والعلاقة الثقافية والعلاقة التكييفية، ونقف مع العلاقة الأولى وهي:

١ ـ العلاقة الكونية: وهي تتضمن:

ـ العلاقة الإبداعية: ونعني بها أن السماء هي التي أبدعت المجتمع البشري، بصفته جزءاً من الإبداع الكوني العام.

ـ العلاقة العبادية: ونعني بها أن السماء قد استهدفت من وراء إبداعها للمجتمع البشري أن يمارس السلوك العبادي.

ـ العلاقة الاختبارية: ونعني بها أن السماء قد استهدفت من وراء مطالبتها بممارسة السلوك العبادي، أن (تختبر) مدى الاستعداد الطوعي أو

التلقائي للمجتمع البشري في عملية (الالتزام) بمبادئها أو الانسلاخ عنها. وهذه العلاقة التي تعد جوهر الحياة المشتركة والفردية، تأخذ مستويات متنوعة، منها:

التزيين: ونعني بها أن السماء قد جعلت الحياة (زينة) تستهوي الإنسان، لمراقبة مدى التزامه أو عدمه بمبادىء السماء.

الفتنة: ونعني بها أن السماء قد جعلت الحياة (فتنة) محفوفة بمواقف شائكة لمراقبة الكيفية التي يسلكها الإنسان في تعامله مع المواقف المذكورة.

الشدة: ونعني بها أن السماء قد جعلت الحياة مقرونة بشدائد كـ (الجوع والمرض والقهر... الخ) لمراقبة مدى نجاحه في الصبر أو الجزع منها.

الاستدراج: ونعني بها أن السماء قد جعلت الحياة (على العكس من الحالة السابقة) مقرونة بإشباع الحاجات، لمراقبة كيفية الشكر أو الكفران بها.

ـ العلاقة التوصيلية: ونعني بها أن السماء قد طالبت المجتمع البشري أن يمارس عملية (توصيل) للمبادىء المرسلة من خلال الرسل (ع) ثم من خلال ورثتهم من العلماء، وذلك بأن يضطلعوا بمهمة البحث عن هذه المبادىء وبرمجتها وتوصيلها إلى الآخرين أو الأجيال اللاحقة من خلال عملية التنشئة والضبط، حيث يترتب مسؤولية التعريف لهذه المبادىء وليس تعلّمها فحسب.

٢ ـ العلاقة الثقافية:

ونعني بها أن السماء قد رسمت مجموعة مبادىء طالبت بالالتزام بها ويترتب على هذا الفهم لعلاقة السماء مع المجتمع البشري، أن مشروعية أي فعل اجتماعي إنما تأخذ محدداتها من المبادىء التي رسمتها السماء،

وليس من المبادىء المنعزلة عنها: كما هو طابع علم الاجتماع الأرضي، أو طابع المجتمعات الأرضية. . .

وبكلمة جديدة: إن السماء هي التي حددت للإنسان وظيفته العبادية التي عرضنا لها عند حديثنا عن علاقة الإنسان مع السماء، وحينئذٍ تكون علاقة السماء مع الإنسان هي رسمها للمبادىء العبادية، وتكون علاقة الإنسان بها هي: ممارسته للمبادىء المذكورة.

* * *

وهذا ما يتصل بالبعدين: الأول والثاني من علاقة السماء مع الإنسان.

أما البعد الثالث من علاقة السماء مع الإنسان، فهو:

٣ ـ العلاقة التكييفية:

سبق أن عرضنا لهذه العلاقة عند حديثنا عن (الظواهر الاجتماعية) وقلنا في حينه: إن هناك أنماطاً من التكييف هي: التكييف البنيوي والتكييف الجزائي والتكييف الاختباري، والتكييف الاستدراجي، فيما يرتبط أولهما بنشأة المجتمعات وأطوارها ومصائرها، وفيما يرتبط الثاني والثالث باختبار الإنسان واستدراجه، وفيما يرتبط الرابع منها بالجزاءات المترتبة على سلوكها، وقد عرضنا لهذه الأنماط بنحوٍ عابر، فيما لا حاجة إلى إعادتها.

وهذا كله فيما يرتبط بعلاقة السماء مع الإنسان. . . حيث قلنا إن العلاقات في التصور الإسلامي تتجسد في ثلاثة أنماط: علاقة السماء مع الإنسان (وقد تقدم الحديث عنها) وعلاقة البشر فيما بينهم (وسنعرض له بعد الحقل الآتي) وعلاقة الإنسان مع البيئة، وهذا ما نعرض له الآن:

٢ ـ علاقة الإنسان مع البيئة:

البيئة كما سبقت الإشارة نمطان، أحدهما: البيئة الطبيعية، والآخر:

البيئة الحضارية، أما البيئة الحضارية فسنتحدث عنها في الحقل الخاص بعنصر (التكيف الاجتماعي)، وأما البيئة الطبيعية، فإن السماء قد كيفت المواد والثروات الطبيعية من السماء والأرض والماء بكل مستوياتها على نحو التسخير والإفادة منها حيث طالبت باستثمارها على شتى الصعد أي في إشباع مختلف الحاجات: جسميًّا وعقليًّا ونفسيًّا، وطالبت بعملية (الشكر) أو (التثمين) لقيمتها، وطالبت بإفادة الآخرين منها... الخ، وقد رتبت آثاراً جزائية اجتماعية على عدم الاستثمار والشكر وإفادة الآخرين، حيث سنرى (عند حديثنا عن الجزاءات الاجتماعية) كيف أن مجتمعات وجماعات مثل سبأ والإسرائيليين وأصحاب القرية الخ، قد أبيدت أو استبدلت بالأدنى من المزروعات نتيجة لعدم الشكر أو عدم مساعدة الآخرين، فقوم سبأ مثلاً كانت لهم مزرعتان تحيطان المدينة، كما كانت لهم خطوط مواصلات يفيدون منها في أسفارهم، لكن بما أنهم لم يقدّروا أمثلة هذه المعطيات، حينئذٍ بدّل الله تعالى مزرعتهم بمزرعتين ذواتى أكلٍ خمطٍ وشيء من سدر قليل، كما أنهم عندما قالوا (ربنا باعد بين أسفارنا)، حينئذ مزقهم الله تعالى كل ممزق...

والإسرائيليون حينما قالوا لموسى لن نصبر على طعامٍ واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض... الخ، أهبطهم الله تعالى مصراً وضرب عليهم الذلة والمسكنة، كما أن جماعة أصحاب القرية حينما أقسموا ليصرمنّها مصبحين، وقرروا عدم السماح للآخرين بالإفادة منها، حينئذٍ أباد الله تعالى مزرعتهم...

المهم، أن التعامل مع البيئة الطبيعية يظل خاضعاً ـ كما هو طابع العلاقة بين السماء والإنسان، والعلاقة بين البشر فيما بينهم ـ كما سنرى ـ إلىٰ سمة مشتركة عباديًّا هي: ربطها بالسماء من خلال المعرفة بأنها معطى من الله تعالى، وبضرورة الشكر لها، وإفادة الآخرين منها...

والمعطى العبادي لمثل هذه العلاقة يتمثل في جعل النشاط البشري غير منفصل عن الحقيقة الكونية القائلة بأن الله تعالى هو الحقيقة المطلقة التي لا يمكن أن نتصور إمكانية أية (حياة مشتركة بين الناس) أو أية حياة كونية أخرى، منفصلة عن وجود الله تعالى. . .

٣ ـ العلاقات البشرية:

١ ـ **العلاقة الرئيسة**: بالرغم من أن السماء رسمت علاقات خاصة بين البشر كـ (العلاقات العائلية والقرابية والرفاقية. . . الخ)، إلا أنها طالبت بأن تكون أمثلة هذه العلاقات من أجل الله تعالى تمشياً مع عملية التوظيف العبادي أو النية العبادية التي أشرنا إلى أنها تجسّد علاقة الإنسان مع السماء، وهذا يعني أن البشر حينما يقيمون علاقات مع بعضهم الآخر: بالرغم من أن هذه العلاقات ينتفعون بها دنيويًّا، إلا أنها مسبوقة بعلاقة رئيسة هي: العلاقة مع الله تعالى. . . والمعطى الاجتماعي لمثل هذه العلاقات يتمثل في كون هذه العلاقات تفضي بالضرورة إلى تحقيق التوازن العبادي والدنيوي، ليس بمستوياته العادية بل بمستوياته الكمالية، فعندما يتحسس الجميع بأنهم مطالبون بإقامة علاقات عاطفية واقتصادية وسياسية من أجل الله تعالى، حينئذٍ لا تتدخل أية عناصر (ذاتية) في صياغة هذه العلاقات بصفة أن (الذاتية) تحمل الإنسان إما على إقامة علاقات نفعية لا تأخذ مصالح الطرف الآخر بنظر الاعتبار وإما على عدم إقامة أية علاقة فيما بين الطرفين، وفي الحالتين تحدث أمثلة هذا السلوك صدعاً في البنيان الاجتماعي دون أدنى شك. . . ففي صعيد العلاقات الأولية حينما يقدم البشر على التزاور فيما بينهم من أجل الله تعالى دون أن يفكر أحدهم بمصلحة (ذاتية)، حينئذٍ يتسبب مثل هذا السلوك في توثيق أواصر العلاقة وذلك من خلال إدراك الطرف الآخر بنظافة الدوافع لدى الطرف الأول، كما أن كلاًّ من الطرفين يتدرب على ممارسة العلاقات الغيرية أو الإيثارية، مما يفضي في النهاية إلى إحكام شبكة العلاقات العامة بين البشر في صعيد

علاقاتهم الأولية، و. . .

والأمر كذلك، بالنسبة إلى العلاقات الثانوية،. . . فعندما يهرع الناخبون مثلاً إلى صناديق الاقتراع لانتخاب رئيس الدولة الإسلامية أو المجلس الخ من أجل الله تعالى وليس من أجل الأشخاص المرشحين حيث يمكن ألا يميل إليهم نفسيًّا، حينئذٍ فإن عدم الميل النفسي لا يتدخل في صنع قراراته التي لا تأخذ إلا رضى الله تعالى وليس رضى هذا أو ذاك. . .

إذن: «العلاقة الرئيسة» بين الإنسان والله تعالى هي العنصر الفاعل في صياغة العلاقة البشرية التي آن أن نتحدث عنها أيضاً، ضمن عنوان:

٢ ـ العلاقات البشرية أو الثانوية: الملاحظ، أن التصور الإسلامي للعلاقات، ينفرد عن سائر التصورات الأرضية بكونه يعنى كل العناية بعنصر (العلاقات) لدرجة يمكن القول من خلالها بأن المجتمع البشري أو الحياة المشتركة في التصور الإسلامي لا يعني سوى شبكة من (العلاقات) المتنوعة التي تطالب التوصيات الإسلامية بإقامتها، وهذه الشبكة من العلاقات تأخذ مستويات خاصة تفترق تماماً عن التصورات الأرضية، وهو أمر يمكن عرض خطوطه وفق ما يلي:

ليس هناك أي فرز لعنصر العلاقات من حيث كونها عامة أو خاصة ومن حيث كونها شائعة أو نادرة ومن حيث كونها عادية أو مهمة ومن حيث كونها ذات بعدٍ عاطفي أو اقتصادي أو ثقافي الخ، بل هناك علاقات متنوعة تأخذ جميعها نصيباً من الاهتمام بها، كل ما في الأمر أن أهميتها تتفاوت في الدرجة وليس في النوع، فكما أن هناك علاقات بين المواطنين والدولة، وبين الجيش وقادته، وبين الأغنياء والفقراء، تكتسب أهميتها، كذلك فإن علاقات بين مشترٍ وبائع، وبين شخصين يسلم أحدهما على الآخر، وبين جماعة يجلسون على مائدة طعام، تكتسب أهميتها أيضاً، وأحدهما لا يقلّل من قيمة الآخر ولا يعفى أي طرف من الالتزام به،. . .

وإذا كان التصور الإسلامي يمنح الأهمية للعلاقات بكل مستوياتها،

فهذا لا يعني أن المستويات جميعها، ينبغي أن تتحقق ضرورة، أو أن ما هو مهم منها من حيث تغطيته للكيان الاجتماعي ـ (العلاقات السياسية مثلاً) ينبغي أن تحقق ضرورة، فمن الممكن ـ وهذا ما يحدث في غالبية المجتمعات التي لم تخبر تجربة الدولة الإسلامية ـ ألا يقيم الإسلاميون أية علاقات إيجابية مع المؤسسات الحكومية، ومن الممكن أن تتحول العلاقات إلى التنافر، ومن الممكن أن تتحول إلى (العزلة) تماماً: أي الانفصال عن العلاقات السياسية وهكذا سائر العلاقات التي تخبرها مجتمعات الأرض، فيما يقف التصور الإسلامي حيالها بتحفظ.

* * *

وفي ضوء هذه الحقائق المرتبطة بعنصر العلاقات نتقدم بالحديث عنها وعن عنصر الظواهر من حيث أنماطها ومن حيث تنظيمها. . .

لكن ـ قبل ذلك ـ ينبغي أن نتحدث عن «نشأة» العلاقات والظواهر الاجتماعية، أي: نتحدث عن نشأة الحياة المشتركة بين الناس، فما دام علم الاجتماع يعنى بالحياة المشتركة علاقاتٍ وظواهرَ، حينئذٍ يتعين علينا أن نبحث عن المبادىء التي واكبت هذه الحياة المشتركة قبل الحديث عن أنماطها وطرائق تنظيمها وفق التصور الإسلامي.

الفصل الثاني

علم الاجتماع والحياة المشتركة

«أ»

ـ المبادىء المشتركة ـ

إذا كان علم الاجتماع يعنى بالحياة المشتركة بين الناس: علاقات وظواهر حينئذٍ فإن أول ما ينبغي طرحه هو: البحث عن المبادىء أو القيم التي تحمل البشر على أن يحيوا حياة مشتركة فيما بينهم، على الرغم من النزعات (الذاتية) و (العدوانية) التي تطبع السلوك البشري، حيث يفترض أن هذه النزعات تحتجز البشر من استمرارية الحياة المشتركة فيما بينهم بصفة أن كل واحد منهم يحاول إشباع حاجاته التي تتعارض مع الآخر، ولكننا نجد ـ بالرغم من ذلك ـ أن الحياة المشتركة مستمرة بين الناس منذ أن نشأت المجتمعات البشرية وحتى لحظاتنا المعاصرة، . . .

وهذا يعني أن هناك مبادىء خاصة تحمل الناس على أن (يتعايشوا) فيما بينهم بالضرورة، مما يستجر الباحث الاجتماعي إلى التساؤل عن ماهية هذه (المبادىء المشتركة) وتحديدها. . .

يضاف إلى ذلك، أن الحياة المشتركة بين الناس لا تقف عند تخوم (التعايش) فحسب بل هناك حياة مشتركة تقوم على قدر (نسبي) من (التوازن) الاجتماعي، أي إن أي مجتمع بشري يخبر قدراً من (التوازن) في بنائه الاجتماعي، وهو توازن تتفاوت درجاته من مجتمع لآخر، كما تتفاوت المبادىء أو القيم التي تحدد هذا القدر أو ذاك من التوازن طبيعيًا، ليس

هناك توازن مطلق للمجتمعات: طالما نعرف جميعاً أن (التفكك الاجتماعي) ـ وهذا ما نخبره من خلال التجريب اليومي والدراسات الاجتماعية ـ هو الذي يطبع غالبية المجتمعات، إلا أن المُلاحظ ـ في الآن نفسه ـ أن قدراً يضؤل أو يكبُر من التوازن متحقق لدى أي مجتمع بشري، وأن المحاولات الهادفة لتحقيق ما هو أفضل، تظل إفصاحاً عن حقيقة واضحة هي: أن ثمة (مبادىء) مشتركة تجعل (التوازن) في مستوياته المتفاوتة بشكلٍ أو بآخر، وهي نسبية تتفاوت من مجتمعٍ لآخر على العكس من مبادىء (التعايش) التي تظل ذات طابع (مطلق) تحكّم جميع البشر...

وفي ضوء هذه الحقائق، يتعين على الباحث الاجتماعي أن يطرح سؤالين، أولهما: يتصل بالبحث عن المبادىء المطلقة التي تحكم البشر من حيث تحقق (التعايش الاجتماعي)، والآخر يتصل بالبحث عن المبادىء «النسبية» التي تحكم البشر من حيث تحقق (التوازن الاجتماعي) في درجاته المتفاوتة من مجتمعٍ لآخر...

ونبدأ بالحديث عن مبادىء التعايش الاجتماعي ضمن عنوان:

ـ مبدأ التعايش ـ

يثير علماء الاجتماع ـ كما أشرنا ـ قصة المبادىء التي تجعل (الاجتماع) قائماً على هذا النحو الذي يحيا من خلاله الأفراد، بالرغم من وجود المصالح المتنافرة بينهم...

بكلمة أخرى: ما هي المبادىء التي تجعل (الاجتماع) قائماً على (التعايش) فيما بين البشر؟

إننا إذا تجاوزنا السمات النوعية التي تطبع البشر مثل تركيبتهم الجسمية والعقلية والفكرية والنفسية حيث يتماثلون في هذه السمات ـ في خطوطها العامة ـ وإن كانوا مختلفين في خطوطها الفرعية، ومثل خضوعهم لعناصر الطبيعية الكونية، وصدورهم عن استجابات مماثلة حيال الواقع الذي يواجهونه،... أقول: إذا تجاوزنا هذه السمات التي تجعل البشر مجموعة من الناس يحيون حياة مشتركة: من حيث كونهم (نوعاً) له تركيبته وفاعليته الخارجة عن إرادة الإنسان، وهو مما لم يعن به البحث الأرضي ـ كما قلنا ـ نظراً لعزلته عن السماء، وما تستجره هذه العزلة من مواقف تجعل عالم الاجتماع قاصراً عن إدراك الدلالة العبادية لمفهوم (الإنسان) بما يواكب ذلك من قصور في إدراك السِّر الكامن وراء جعل البشر يتماثلون في تركيبتهم وفعاليتهم ـ في خطوطها العامة ـ ويتفاوتون فيما بينهم، أفراداً أو جماعات في الخطوط الفرعية. إذا تجاوزنا هذه الجوانب التي يقف علم الاجتماع الأرضي ساكناً حيالها، ويكتفي بتناول ما هو (كائن) فحسب،

حينئذٍ نجده يتوفر على طرح الأسئلة التي ترتبط بعرض المبادىء التي تجعل البشر (يتعايش) فيما بينهم، بالرغم من كونه يحمل نزعات ذاتية وعدوانية من المفروض أن تحتجزه من التعايش أو استمراريته، ولكنه مع ذلك، يتعايش منذ أن وجد الإنسان وحتى لحظاتنا المعاصرة التي نحياها. . .

وهذا أمر يدفع عالم الاجتماع إلى أن يطرح السؤال التالي:

ما هي المبادىء التي جعلت (التعايش) فيما بين البشر مستمرًّا حتى اليوم؟

ثمة إجابات متنوعة يقدمها البحث الأرضي: مع ملاحظة أنهم متفقون غالباً على أن الإنسان لا بد أن يكون (مفطوراً) على (الاجتماع) فيما لا يمكن تصور الحياة (الانفرادية) البتة. . . وهذا يعني أن إحدى الإجابات (وهي ما تطبع غالبية الاتجاهات) تفترض (نزوعاً فطريًّا) يحمل الناس على أن يتعايشوا فيما بينهم، ثمة إجابات أخرى تفترض وجود (عقد اجتماعي) فيما بينهم، انطلاقاً من (المصالح المشتركة لبعضهم أو لجميعهم) فيما تفرض عليهم أن يتنازلوا عن (الذات) التي لا تعنى في الغالب إلا بإشباع حاجاتها التي تتحقق من خلال (العدوان).

وهذه النظرية تفرض نمطين من (العقد الاجتماعي): النظرية القهرية، والنظرية التلقائية، أما (القهرية) فتذهب إلى أن (القوة) ـ مثل الدولة أو أية مؤسسة أو وحدة اجتماعية تملك القوة ـ ترغم الآخرين على التعايش. . .

وأما النظرية التلقائية فتذهب إلى أن الناس تلقائيًّا ـ تحقيقاً لمصالحهم ـ يضطرون إلى التنازل عن (ذواتهم) حتى يتحقق إشباع حاجاتهم.

وقد أضيفت إلى وجهات النظر المذكورة مبادىء أخرى على يد علماء مورو ثين ومعاصرين أيضاً، متمثلة في وجود (القيم) التي تفرض على الأفراد مبدأ (التعايش) فيما بينهم وهي نمطان: قيم (من الخارج) تفرض التعايش عليهم، وأخرى تنبع (من الداخل) أي تلقائيًّا.

إسلاميًّا:

هناك مجموعة من المبادىء التي تجعل (التعايش) بين البشر متحققاً، يمكن عرضها على هذا النحو:

١ ـ **التكييف الفطري**: أي إن السماء التي أبدعت الكائن البشري، ركّبت فيه نزعة (الحاجة إلى الاجتماع)، تجسيداً للمهمة العبادية التي تتطلب مفروضية (اجتماعهم) بدءاً من عملية (التناسل) لاستمرارية البشر، مروراً بعملية (توصيل) مبادىء السماء إليهم، وانتهاءً بممارسة المبادىء الاجتماعية المفروضة عليهم: في عملية الاختبار الإلهي التي خلق الإنسان أساساً من أجلها، حيث لا يمكن أن نتصور إمكانية تمرير (التجربة العبادية) إلا من خلال (العلاقات) التي تفرضها عمليات (التناسل) و (التوصيل) و (ممارسة المبادىء)، وحيث لا يمكن تمرير هذه (العلاقات) إلا من خلال (نزوع فطري) يحمل البشر على (التعايش) فيما بينهم. ولا أدلَّ على ذلك من ملاحظتنا لحياة الطفل ـ وهو لم ينضج بعد: عقليًّا ونفسيًّا ـ حيث يستجيب فطريًّا ـ منذ ولادته ـ لمفهوم (التعايش). وأما عدوانيته (في حالة إحساسه بالحاجة إلى الطعام مثلاً) فلا تتجاوز المدى القصير، ليعود إلى التعايش من جديد. وحتى في حالة عدم إشباعه: فإن إمكانية تدريبه على تأجيل ذلك، لو لم يقترن بـ (نزوع فطري) نحو التعايش، لما أمكن أن تتم أية عملية (تدريب) كما هو بيّن.

٢ ـ **نزعة الخير**: إن المبدأ الإسلامي القائل بفطرية (الإيمان) وكراهية الكفر والفسوق والعصيان (حبب إليكم الإيمان وزيّنه في قلوبكم، وكرّه إليكم الكفر..) هذا المبدأ يفترض (خيرية) الإنسان أساساً، وفي مقدمة ذلك (التعايش) بين البشر، حيث سنرى أن (الحب) هو جوهر التركيبة البشرية، ولا يمكن أن نتصور دلالة لمفهوم (الإنسان) في حالة سلخه من

مفهوم (الحب). ولذلك فإن افتراض (حد أدنى) من (الخيرية) ـ متمثلة في حدٍ أدنى من الحب ـ يظل أمراً يفسّر لنا واحداً من أسرار التعايش.

٣ ـ **إلهامية الخير والشر**: إن هذا المبدأ ﴿ **فألهمها فجورها وتقواها** ﴾ يعني بوضوح، أن البشر (يرث) جهازاً (قيميًّا) يستطيع من خلاله أن (يميّز) بين ما هو خير أو شر: حتى لو لم يقترن ذلك بتنشئة اجتماعية هادفة، ولذلك فإن (المعرفة أو الثقافة الفطرية) لمفهوم (الخير) وتمييزه عن (الشر)، يفرض على البشر أن (يتعايش) فيما بينه: انطلاقاً من فرضية وجود (الحد الأدنى) من (القيم) التي تحمل الأفراد على (التعايش) فيما بينهم.

٤ ـ **التنشئة الهادفة**: ونعني بها (القيم الثقافية) التي يتقبلها الأفراد تلقائيًّا (من خلال التنشئة الاجتماعية)، حيث تحملهم على أن (يتعايشوا) فيما بينهم: انطلاقاً من قناعتهم بمعطيات التعايش: مع ملاحظة أن هذا المبدأ يظل مرتبطاً بمبادىء (التوازن)، إلا أنه يسهم في تعميق مفهوم (التعايش) وهو الذي يميّز المجتمعات بعضها عن الآخر في طبيعة (القيم والمعايير) التي يملكونها. فالمجتمعات الأرضية (وهي بطبيعتها معرضة للخطأ والصواب) قد تتوفّر على (قيم) إيجابية (من حيث إمكانية أن تكون صائبة في صياغة القيم)، وقصورها جميعاً عن تحقيق ما هو إيجابي منها من جانب آخر، حيث أن (التفاوت) في تحديد القيم يكشف عن كونها (نسبية) وإلا أصبحت (مطلقة) لا خلاف فيها، وهذا يعني أن (الخطأ) يطبعها دون أدنى شك: بخاصة أن التطور البشري يكشف عن كون (القيم) لا حقيقة مطلقة فيها وإلا لما خضعت لمفهومات التطور، بصفة أن التطور يكشف عن (قصور) في مرحلة سابقة، وهكذا... ولا أدلّ على ذلك كله أي: (اختلاف القيم من جانب، وقصورها جميعاً من جانب آخر) هو ما نلحظه من (التفكك الاجتماعي) متمثلاً في (المشكلات) ـ التي أشرنا لها في حقل سابق ـ إلى أن علماء الاجتماع لم يرسموا (بدائل) لها حتى الآن بالرغم من كونهم يمتلكون الملاحظة الصائبة في تشخيصها ـ كما أسلفنا ـ... وهذا كله فيما يرتبط بالقيم الأرضية...

أما (القيم العبادية): أي القيم التي رسمتها السماء (وهي قيم صائبة مطلقاً بصفتها مبادىء الله تعالى) فتظل مقتصرة على الأفراد والجماعات الإسلامية، أي أنها تشكّل الوجه الآخر من المبدأ رقم (٤)، فيما يشكل الوجه الأول منها (قيم الأرضيين)... ولا شك أن حجم الالتزام بها أو العكس، سيحدد ـ بالنحو الذي نوضّحه لاحقاً ـ مدى حجم (التعايش) إيجاباً أو سلباً... والمهم هو: أن نعرض لمبادىء التعايش المشار إليها، لتحديد مدى الفارق بين التصورين الإسلامي والأرضي، فنقول: إن المبدأين: (١) و (٢) من المبادىء الأربعة المشار إليها، يحملان الأفراد على أن (يتعايشوا) بصورة فطرية. أما المبدءان: (٣) و (٤) فهما يحملان الأفراد على (التعايش) بصورة واعية، كل ما في الأمر، أن المبدأ رقم (٣) يقترن (بثقافة فطرية) تحمله على أن (يعي) فائدة التعايش، بينا يقترن المبدأ رقم (٤) بثقافة بيئية أساساً...

يترتب على ما تقدم ـ وفقاً لتصورنا الإسلامي ـ أن يتحدد مفهوم (التعايش) وفق مستويات ثلاثة:

١ ـ **التعايش المطلق**: ونعني به أن (التعايش) أمر مفروض منه (قائم بالفعل): بغض النظر عن الزمان والمكان ومستوى الوعي، فمنذ النشأة البشرية وحتى حياتنا المعاصرة لم يحدث انقطاع الوجود البشري البتة، مما يعني أن (التعايش) فرض وجوده في الحالات جميعاً،... وتفسيرنا لاستمراريته يتمثل في توفّر المبدأين رقم (١) و (٢)، حيث أن وجود (حد أدنى) من (حب الاجتماع)، ووجود (حد أدنى) من (نزعة الخير) تحمل الأفراد فطريًّا على التعايش فيما بينهم.

٢ ـ **التعايش النسبي**: ونعني به أن مستويات (التعايش) من حيث حجمه أو نوعه أو مقداره (إيجاباً وسلباً)، تتحدد وفقاً للمبدأين رقم (٣) و (٤)، فبقدر الاستعداد الذي يبذله البشر (وفقاً للمبدأ رقم (٣)) في التنازل عن (الذات) وتأجيل إشباعاتها أو العكس، يتحدد حجم التعايش أو العكس

كذلك، فالأفراد والجماعات ما داموا يملكون (معرفة أو ثقافة فطرية) نحو مفهومات الخير والشر: مثل المسالمة والمحاربة، حينئذٍ يتوقف مستوى التعايش فيما بينهم على مدى استعدادهم لتقبل هذا الخيار أو ذاك، وهو ما يفسر لنا مدى تفاوت مستويات التعايش التي شهدتها المجتمعات قديماً وحديثاً: تبعاً للمبدأ المذكور.

كذلك بالنسبة إلى المبدأ رقم (٤)، فبقدر ما يملك الأفراد أو الجماعات من قيم اجتماعية (تراث اجتماعي) ذات طابع إيجابي أو سلبي، وبقدر ما يملكون من الاستعداد لتقبّل ما هو إيجابي أو العكس: يتحدد حجم التعايش، ومن ثم حجم (التوازن الاجتماعي) الذي يترتب على مدى تحقق المستويات من (التعايش) النسبي فيما بين الناس.

٣ ـ **التعايش الإسلامي**: ونعني به أن الأفراد والجماعات، حينما يتعاملون مع المبدأ رقم (٤) (من خلال التنشئة العبادية) متمثلة في مبادىء الإسلام التي رسمت مختلف خطوط التعايش، حينئذٍ فإن (التوازن الاجتماعي) ـ وهو هدف كل المجتمعات ـ سوف يتحقق حجمه من خلال استعداد الإسلاميين للالتزام بمبادىء السماء: أي بقدر ما يمارسونه من الطاعة أو المعصية.

وفي ضوء هذه الحقائق، يمكننا أن نتبين مدى صحة أو خطأ التصورات الأرضية حول (مبدأ التعايش)، أي: تساؤل علماء الاجتماع عن ماهية المبادىء التي تجعل «الاجتماع» قائماً بين البشر: بالرغم من (الذاتية) و (العدوانية) اللتين تطبعان سلوك البشر. . .

إن المبادىء الأربعة التي أشرنا إليها، تحدّد بوضوح طبيعة (التعايش) المتحقق في المجتمعات كلها: قديماً وحديثاً. . . أمّا التصور الأرضي فيظل بعضه موسوماً بالصواب والآخر بالخطأ دون أدنى شك. فالاتجاه الذاهب إلى أن العقد الاجتماعي: بنمطيه (القهري والتلقائي) هو الذي يفرض (التعايش) بين الناس، يظل تصوراً مخطئاً دون أدنى شك، حيث أنه يفترض

أن الكائن البشري ينطلق من (نزعة آحادية) هي: ذاتيته وعدوانيته، أي أنه لا ينزع إلا لسلوك واحد هو إشباع حاجاته بنحوٍ مطلق مما يضطره إلى أن (يتعايش) مع الآخرين: إما (قهراً) بسبب (القوة) المفروضة عليه، أو (تلقائيًّا) بسبب مصالحه المشتركة... هذه النظرية تتنافى أساساً مع (خيرية) الإنسان التي تقررها غالبية المعنيين بشؤون الاجتماع والنفس، وفي مقدمة ذلك (حب الاجتماع)، بل تتنافى ـ تجريبيًّا ـ مع ما نلحظه ـ في الحياة العادية عند المجتمعات كلها ـ من أفراد وجماعات ومؤسسات ذات طابع (إنساني) لا تعمل إلا من أجل الآخرين، فضلاً عن أنها تتنافى مع الدراسات الميدانية التي اضطلع بها (علماء الأقوام) عبر دراستهم لمجتمعات لا تتحرك من خلال (الذات) و (العدوان) البتة، بل تتحرك على العكس من ذلك تماماً، هذه جميعاً تكشف عن خطأ التصور الأرضي في تفسيره (الآحادي) لتركيبة الإنسان... أما الاتجاه الأرضي الذاهب إلى (فطرية الاجتماع) فهو موسوم بالصواب دون أدنى شك تبعاً لما أوضحناه (خلال عرضنا للتصور الإسلامي)، وإن كان الاتجاه الأرضي المذكور لم ينجح في تحديده للمصدر الفطري (أي: التكييف العبادي) لفطرية الاجتماع: نظراً لعزلته عن معرفة السماء ومبادئها بطبيعة الحال.

وأما الاتجاهات الأرضية التي أضافت إلى سابقتها: مبدأ (القيم)، فهي متسمة بالصواب أيضاً، طالما أنها تشخّص طبيعة التركيبة البشرية القائمة على (ثنائية) النزعة، أي ذاتية الإنسان وعدوانيته من جانب، وإيثاره ومسالمته من جانب آخر...

بيد أنها ـ بطبيعة الحال ـ لم تنجح في تحديد (القيم) الخارجية أو الداخلية التي تحمل البشر على (التعايش) في حده الأدنى أو حدوده النسبية التي تعمل (القيم) على فرزها من مجتمع لآخر، مما يترتب على عدم هذا التحديد: أن يظل هذا الاتجاه ومثله سائر الاتجاهات حائماً على تفسير (التعايش)، دون أن ينجح في تفسير ما يترتب على التعايش من ضرورة اجتماعية هي تحقيق (التوازن) الذي يظل هدفاً للدارسين لا مجرّد التعايش

المصحوب بمشكلاته التي أشرنا إليها، حيث تظل أسئلتهم حائمة على ماهية المبادىء التي تجعل المجتمعات (متوازنة) وليس عن ماهية المبادىء التي تجعل المجتمعات (قائمة) فحسب، وهو ما يفترق عن التصور الإسلامي الذي يحدد (القيم المطلقة) التي تحقق «التوازن» المستهدف بالنحو الذي تحاول دراستنا عرضه في هذا الميدان. . .

وأيًّا كان، إن ما نستهدف التأكيد عليه ـ إسلاميًّا ـ هو: إن مبدأ (التعايش الاجتماعي) يفرض ضرورته على المجتمعات تبعاً للمبادىء الأربعة المشار إليها، يضاف إليها ـ بطبيعة الحال ـ ما أشار البحث الأرضي إليه من مبدئي: (المصلحة المشتركة) و (القهر أو الضبط)، أي: إن المبادىء الأربعة (فطرية الاجتماع، فطرية الخير، إلهاميته، التنشئة الإيجابية) تشكّل الجانب القيمي الصرف في ظاهرة التعايش، . . . وأما المصالح (المشتركة) و (القهر) يشكّلان الجانب الأقل فعالية من الجانب القيمي: بخاصة أن المبدأ (٤) ـ أي القيم الواعية ـ تسهم في تدعيم (المصالح) و (القهر) من جانب، وتمتصهما من جانب آخر، بمعنى أن (القيم) تدرّب الأفراد والجماعات على أن يترفعوا بمصالحهم، وتطالبهم بأن يتعايشوا طواعية دون قهر من الخارج، إلا أنها ـ أي القيم ـ من جانب آخر تنبههم إلى أن «مصلحتهم المشتركة» أن يتعايشوا، وإلى أنهم مهددون بـ «القهر» في حالة عدم استعدادهم للتعايش. . .

هذا يعني أن (القيم الواعية): أي القيم التي يتشربها الأفراد والجماعات، سواء أكانت أرضية أو إسلامية، تظل مبادىء مدعمة لتحقيق التعايش أما المبادىء الرئيسة التي تحقق ذلك، فتعتمد على (فطرية الاجتماع والخير وإلهاميته) كما قلنا. . .

* * *

ما تقدّم، يشكل إجابة على السؤال القائل: ما هي المبادىء المطلقة التي تحمل الناس على (التعايش الاجتماعي)؟

وأما السؤال الآخر القائل: ما هي المبادىء النسبية التي تسهم في تحقيق (التوازن الاجتماعي) في درجاته المتفاوتة بين مجتمع وآخر؟ فأمر نطرحه ضمن عنوان:

ـ مبادىء (التوازن الاجتماعي) ـ

يطرح علم الاجتماع الأرضي: طبيعة المبادىء أو القيم التي تحكم المجتمعات، أي المبدأ رقم (٤) فيما قلنا إن له فاعليته الرئيسة في جعل الحياة المشتركة تقوم على قدر من التوازن النسبي بين الناس... وهذا الطرح يتناول جملة جوانب، هي:

١ ـ نشأة المبادىء أو القيم الاجتماعية.

٢ ـ صلتها بكل من (المجتمع) و (الفرد).

٣ ـ تقويمها: إيجاباً وسلباً، أي: الإقرار بما هو كائن منها، أو التعديل لها، أو محاولة تلافي المشكلات التي تصاحبها، وهذا ما يطبع علم الاجتماع المحافظ في الغالب، بينا يتجه علم الاجتماع النقدي إلى نقدها بعامة، والبحث عن البدائل لها.

وأما إسلاميًا، فإن للإسلام تصوره الخاص حيال المبادىء التي تحكم المجتمعات فيما يقر بعضاً منها ويرفض غالبيتها على نحو ما نتحدث عنه لاحقاً... إلا أننا نعتزم أولاً طرح وجهة النظر الأرضية حيث نبدأ ذلك بالحديث عن:

ـ نشأة القيم الاجتماعية أو الحياة المشتركة ـ

تحاول بعض الاتجاهات الاجتماعية البحث عن نشأة المجتمع البشري من أجل التعرّف على المبادىء التي تحكم طبيعة المجتمع المشار إليه. وإذا تجاوزنا المبادىء الفطرية التي تطبع (التعايش)، إلى ما يتعلق

بالمبادىء النسبية التي رافقت نشأة المجتمعات وتطوّرها منذ البدء وحتى حياتنا المعاصرة، نجد أن التصورات الأرضية تشير إلى أن طبيعة الواقع (الحضاري) هو الذي أسهم في نشأة وصياغة المعايير والقيم البشرية بهذا النحو أو ذاك. فالبيئة التي خبرت حياة الصيد أو الرعي (في المجتمعات الأولى) من حيث نمط العلاقات المترتبة عليها، حددت نمط القيم الاجتماعية: من تعاون أو صراع، ومن قيم فردية أو غيريّة فرضتها طبيعة التركيب العائلي الذي خبر حيناً قيمومة (الأم) وحيناً آخر قيمومة (الأب): حيث انسحب ذلك على طبيعة العمل داخل الأسرة وخارجها، وما ترتّب على ذلك من قيم التعاون والصراع والفردية والغيرية ونحوها. . . وهذا في صعيد القيم الأخلاقية.

وأما في صعيد القيم الفكرية فتذهب بعض الاتجاهات إلى أن البيئة الرعوية والزراعية خبرت نوعاً من الإحساس بالضعف حيال القوى الكونية المجهولة، وحيال الإحساس بالحاجة إلى ثروات البيئة الطبيعية، مما استتبع ذلك صياغة فكرية تعتمد الوثنية والأسطورة: بصفتهما تعبيراً عن الضعف والحاجة. . .

ثم قطعت البشرية مراحل متنوعة من التطور الحضاري: زراعيًّا وصناعيًّا فيما واكبها تطور عقلي أفضى بالمجتمعات إلى أن تعتمد العادات والأعراف والتقاليد، أي: أن تعتمد التفكير الاجتماعي حيال الظاهرة المجتمعية: من خلال رسوّها على مبادىء اجتماعية فرضتها طبيعة التطور البيئي، كما أن التفكير الفلسفي واكب هذه البيئة: فيما تخلت عن التفكير الوثني والخرافي إلى طرح المفهومات المتصلة بالمطلق أو بما وراء الوجود ثم قطعت البشرية مرحلة ثالثة بدأت مع ظهور الصناعة، وتطورت ـ من ثم ـ حتى وصلت إلى المجتمع الحديث، فيما واكبها تغيّر عقلي يتمثل في صياغة القوانين العلمية التي تشهدها المجتمعات المعاصرة. . .

طبيعيًّا، ثمة اتجاهات اجتماعية أخرى تشير إلى مراحل تاريخية متنوعة يتفاوت الباحثون في تحديدها، . . . بيد أن الاتجاهات جميعها تتفق

على أن البيئة من جانب والحاجة من جانب آخر هما العنصران اللذان ساهما في صياغة المبادىء الاجتماعية: مع ملاحظة أن بعض الاتجاهات لم يغفل عن عناصر (الغيب) أو (رسالات السماء) من حيث مساهمتها في صياغة بعض المبادىء الاجتماعية التي خبرها هذا المجتمع أو ذاك. . .

هذا هو مجمل التصور الأرضي لنشأة القيم أو المبادىء الاجتماعية. أما إسلاميًا، فإن التصور لنشأة القيم أو المبادىء يظل متميزاً عن التصور الأرضي: بخاصة فيما يرتبط بالمجتمعات الأولى نشأةً وتطوراً. ففي النطاق الفكري، نجد أن القرآن الكريم والحديث يمدنا بحقائق تختلف عن الافتراضات التي يقدمها علماء الاجتماع. ففضلاً عن كون هذه الافتراضات تعتمد مجرد التخمين أو الحدس: نظراً لعدم إمكانية التجريب العلمي عليها (وهو أمر يقر علماء الاجتماع بعدم ركونه إلى يقين علمي) حيث أن تفاوت وجهات النظر بين الباحثين من جانب وعدم إمكانية التجريب العلمي من جانب آخر، كافٍ في التشكيك بقيمة الافتراضات المذكورة. والمهم هو أن القرآن الكريم والحديث يظل هو المعيار الذي يحسم كل خلاف في هذا الميدان، فالنصوص الإسلامية تشير إلى أن مفهوم (التوحيد) وليس الفكر الوثني والخرافي هو الذي طبع المجتمع البشري الأول، حيث اقترنت نشأته برسالة الأنبياء، وحيث كان آدم (ع) أول الأنبياء الذي جاء بـ(صحيفة) تشتمل على مفهومات التوحيد وسائر المبادىء الاجتماعية. كما أن خلفه (شيت) تسلم الصحيفة المشار إليها بدوره. والأمر نفسه بالنسبة إلى سائر الأنبياء، ومنهم (ادريس) (ع) مثلاً، حيث تشير النصوص الإسلامية إلى أنه جاء بثلاثين (صحيفة) في هذا الصدد. . . كل أولئك يعني أن الفكر (التوحيدي)، وليس الوثني مثل (الأصنام)، أو الخرافي مثل (الآلهة) هو الذي طبع المجتمعات الأولى. . . لكن منذ أن حدث أول انحراف (وهو قتل أحد ابني آدم للآخر) بدأت الانحرافات الفكرية ـ ومثلها سائر الانحرافات النفسية والاجتماعية ـ تأخذ بالظهور، حيث تشير النصوص الإسلامية إلى أن القاتل ـ وهو مضطرب نفسيًا ـ اتجه إلى عبادة (النار) التي

أكلت قربان أخيه فشاعت الانحرافات المذكورة تدريجيًّا.

كما أن عبادة الأوثان بعامة: تشير النصوص الإسلامية، إلى أن نشأتها ارتبطت بسلوك بعض الأقوام القاصرين ذهنيًّا، مثل عمل «تماثيل» لبعض النماذج المعروفة باستقامة سلوكها، فاستثمرها المنحرفون حتى تطوّرت العملية تدريجاً إلى صنع الأوثان الحجرية وعبادتها...

وأما من حيث الانحراف النفسي والاجتماعي بعامة، فإن النصوص تشير أيضاً إلى أن القاتل وذريته ـ انطلاقاً من نفس ردة الفعل المَرَضيّة ـ انهمكوا في إشباع الرغبات غير المشروعة من نحو: الخمر، العزف، الممارسات الجنسية المحظورة،... ومن ثمَّ نَشَأ مجتمع منحرف جديد: (القاتل وذريته) مقابل المجتمع السوي (شيث وذريته).

والأمر نفسه بالنسبة إلى مجتمع ما بعد الطوفان (حيث اندثرت المجتمعات البشرية الأولى ما خلا جماعة محددة)، وحيث قطع هذا المجتمع نفس مرحلة المجتمع التوحيدي الأول، ثم بدأ الانحراف مماثلاً للمجتمعات التي طبعها الانحراف الفكري (عبادة الأوثان)، والانحراف النفسي والاجتماعي، فيما تكفّل القرآن والحديث بعرض جانب من الانحرافات المختلفة التي طبعت المجتمعات الجديدة عصرئذ (فكريًّا ونفسيًّا واجتماعيًّا).

أما ما نستهدف التأكيد عليه هو أن التصور الإسلامي لنشأة المجتمع في مراحله الأولى، يتمثل في كونه بدأ مستوياً فكريًّا لا يخبر أية ممارسة خرافية أو وثنية وهذا ما صرح به القرآن الكريم بوضوح حينما قرّر ﴿ **كان الناس أمة واحدة**....... ﴾ وسواء أكان المقصود من (أمة واحدة) هو: اتسامها بسمة (التوحيد)، أو كونها تخبر نمطاً خاصًّا يتراوح بين كونها لا ضالّة ولا مهتدية ففي الحالين تكشف لنا هذه الآية الكريمة عن أن المجتمع البشري في مراحله الأولى لم يخبر تلكم الممارسات الوثنية والأسطورية التي أشار إليها علماء الاجتماع الأرضي، بقدر ما يمكن القول بأن

المجتمعات التي أشار إليها الأرضيون تمثل مجتمعات لاحقة بالنحو الذي حدثتنا عنه النصوص القرآنية عبر عرضها لبعض المجتمعات المنحرفة، . . .

مضافاً إلى ذلك، إن علم الاجتماع الأرضي يحدثنا عن نماذج انحرافية لقسم من المجتمعات متجاهلاً وجود المجتمعات السويّة التي أشار القرآن الكريم إلى بعضٍ منها ممن آمن برسالات السماء. . . حيث صارع المجتمعات المنحرفة واستخلفها بعد ذلك. . .

وهذا كله من حيث نشأة القيم أو المبادىء الفكرية. . . أما من حيث نشأتها (أخلاقيًّا) فقد أشرنا إلى نشأة ما هو (منحرف) منها حيث أن التجربة البيئية المنحرفة أسهمت في صوغ المبادىء المشار إليها، . . . وأما ما هو (سويّ) منها فإن قسماً منها قد تكفلت رسالات السماء بتحديدها، وأن القسم الآخر منها نشأت من خلال التجربة الحضارية التي أشار الأرضيون إليها، أي: إن نمط البيئة والحاجة ساهم في صوغ المبادىء المختلفة لهذا المجتمع أو ذاك، وهو أمرٌ أشرنا إليه في حقل سابق عندما قلنا: إن السماء تتدخل في صوغ المبادىء من جانب وتترك (المبادىء المفتوحة) من جانب آخر للأفراد والمجتمعات. . . ولعل الفارق بين التصور الإسلامي لنشأة المبادىء وبين التصور الأرضي يكمن في نوعيّ المبادىء أولاً، أي: المبادىء المرسومة من قبل السماء (وهو أمر لا يفقهه التصور الأرضي)، والمبادىء (المفتوحة) لتجارب الناس. . .

وهذا الأخير يظل ـ في التصور الإسلامي ـ متميزاً أيضاً عن التصور الأرضي. . . فعلم الاجتماع الأرضي يكتفي (في تقريره لنشأة المبادىء) بعنصريّ البيئة والحاجة، دون أن يقرن ذلك بأي تدخل من السماء، . . . أما التصور الإسلامي فيحدثنا عن طبيعة التركيبة العقلية للبشر وطريقة استجابتها للمبادىء الخيّرة والشريرة، وطريقة (تعلّمها) للمعرفة أساساً. . . إنه يحدثنا عن (إلهامية الخير والشر)، ويحدثنا عن (إلهامية المعرفة) أساساً، ويحدثنا عن مصادر (الإلهامية) للمعرفة، وللخير والشر، . . . ففي نطاق (الإلهام المعرفي) مثلاً، نجد أن أحد ابني آدم (وهو القاتل) عندما

قتل أخاه وجهل مواراته: حينئذ بعثت السماء (غراباً) لهذا الغرض، حيث تعلّم منه عملية المواراة لجثة أخيه... وفي صعيد الإلهام المعرفي لظواهر (التصنيع) ونحوه نلحظ أن النصوص التفسيرية تشير إلى عمل (الخياطة) لدى ادريس، كما تشير النصوص القرآنية الكريمة إلى تعليمها نوحاً (ع) صنع السفينة مثلاً، وتشير ـ بالنسبة إلى مجتمعات لاحقة ـ إلى تعليمها داود (ع) صناعة الألبسة العسكرية، وإلى تسخير الجن لسليمان (ع) في صناعة التماثيل والجفان والجوابي... الخ وهذا ما يتصل بالإلهامات التي واكبت نشأة المجتمع الإنساني...

أما ما يتصل بمطلق المجتمعات وتطورها الحضاري والثقافي: فأمر أودعته السماء في طبيعة التركيبة البشرية التي ألهمت قابلية المعرفة من خلال عمليتيّ «الحدس» و «المحاولة» أي: المعرفة التجريدية غير المسبوقة بتجارب البيئة، والمعرفة البيئية التي تفرض على الإنسان أن يلهم من خلالها ما يتناسب وطبيعة تجاربه...

والإلهام المعرفي ـ في نمطه المشار إليه ـ لا يقتصر على العنصر البشري، بل يتجاوزه إلى مجتمع الحيوان أيضاً، أي أن التركيبة المعرفية للحيوان أيضاً تعتمد مثل هذا الإلهام وهو أمر أشارت إليه النصوص القرآنية الكريمة حينما قررت مثلاً ﴿ **وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك ذُلُلاً... الخ** ﴾ فالإلهام المعرفي يظل (في التصور الإسلامي) نابعاً من تدخل السماء، ومن ثم فإن متطلبات البيئة والحاجة تظل ـ في إفرازها لهذا المبدأ أو ذاك ـ غير منفصلة عن الإلهام المشار إليه...

وأما ما يرتبط بإلهامية الخير والشر، فإن الآية الكريمة ﴿ **فألهمها فجورها وتقواها** ﴾ والآية الكريمة ﴿ **حبّب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكرّه إليكم الكفر والفسوق... الخ** ﴾ تحسم الموقف، كما أن النصوص القرآنية وتفسيرها، والنصوص الحديثية بعامة تشير إلى مصادر الإلهام لكل منهما، أنها تشير إلى أنّ ما بنا من (حسنة) فمن (الله)، وتشير إلى الانحراف والكيد

والوسوسة ونحوها فيما تنسبها إلى (الشيطان)، . . .

نخلص مما تقدم، أن نشأة (القيم) و (المعرفة) في التصور الإسلامي قد اقترن قسم منه برسالات السماء أو بإلهامات خاصة رسمت مبادىء مباشرة عبادية واجتماعية، وألهمت المعرفة بأدوات حضارية تتصل بالتصنيع ونحوه، وقسم منه بالإلهام غير المباشر من خلال طبيعية التركيبة العقلية والنفسية للإنسان حيث أودعت فيه قابلية التمييز بين ما هو خير وشر، وقابلية الصدور عنهما، وقابلية (المعرفة) للأشياء إما حدساً أو من خلال المحاولة، تجريديًّا وبيئيًّا. . .

ونخلص من ذلك أيضاً، إلى أن ما نلحظه من قيم أو مبادىء اجتماعية طوال التاريخ البشري يظل بعضها مطبوعاً بسمة إيجابية: نظراً لكونه إما مستقىً من رسالات السماء، وإما كونه نابعاً من (إلهامية الخير) لدى البشر مطلقاً، وإما المطبوع منه بسمة سلبية: فلكونه نابعاً من (إلهامية الشر) أي الطرف الآخر من التركيبة البشرية، وهي: وسوسة الشيطان، أو: إيثار الشخص لنزعاته الذاتية والعدوانية. . .

هذا فيما يتصل بنشأة القيم والمبادىء الاجتماعية. . . أما ما يرتبط بصلتها بكل من المجتمع والفرد، فنعرضه ضمن العنوان الآتي:

ـ نشأة القيم وصلتها بالمجتمع والفرد ـ

يطرح علماء الاجتماع قضية (المجتمع) وحتمية انعكاسه على الفرد أو العكس أو تبادل الانعكاس فيما بينهما، مع ملاحظة أن الاتجاه الثالث هو الذي يستأثر بإقرار الاتجاهات جميعاً.

بيد أن التفاوت في وجهات النظر يبدأ من تحديد حجم التبادل بين التأثيرين الفردي والاجتماعي. فهناك من الاتجاهات ما يشدد في حتمية (المجتمع)، وهذا من نحو الاتجاه المحافظ الذي يذهب أن المجتمع يفرض صياغته على الأفراد، فمنذ الطفولة تبدأ الأسرة بالتنشئة الاجتماعية

للشخص بحيث يجد نفسه محاصراً بمبادىء (الجماعة) لا يملك الانسلاخ عنها. إنه يتشرب مبادئها بعامة، بالرغم من أنها تنشأ نتيجة تفاعل (الأفراد) في أفكارهم حتى تأخذ صياغتها الاجتماعية وتفرضها عليهم.

(اليسار) بدوره يؤكد هذه الحقيقة (بالرغم من الاختلاف الجذري بينه وبين اليمين المحافظ)، حيث تفرض (الحتمية الاجتماعية) فاعليتها على الأفراد ـ في تصور هذا الاتجاه ـ سواء أكانت هذه الحتمية ذات طابع اقتصادي (كما هو تصور الماركسيين التقليديين)، أو عناصر الواقع الاجتماعي بكل مكوناته (كما هو طابع الماركسية الجديدة)، وأما اليمين الجديد فيكاد يركز على (الحتمية الفردية) وانعكاسها على الاجتماع بصفة أن الواقع الاجتماعي يتبدى من خلال (الذات) أو (الوعي) الذي يخلعه الأفراد عليه، ومن ثم فإن الفرد هو الذي يصوغ الواقع لا أنه نتاج للواقع، بالرغم من أن هذا الأخير أي (الواقع) يتدخل بدوره في صياغة الفرد من خلال التوافق الذي يتم بين (الذوات) المختلفة عبر عملية التفاعل الاجتماعي.

لكن بالرغم من هذا التفاوت بين وجهات النظر المركزة على أحدهما أكثر من الآخر، فإن تبادل الانعكاسات بين الفرد والمجتمع يظل محوراً مشتركاً بينها كما لحظنا، بمعنى أن (الحتمية الفردية) تفرض دلالتها حتى لدى القائلين بالحتمية الاجتماعية، فاليسار عبر تأكيده على عنصر الصراع أو التغير يمنح (الفرد) طابعاً إراديًّا في صنع القرارات، واليمين عبر إقراره بأن التفاعل بين الأفراد يفضي إلى صياغة اجتماعية تفرض بدورها فاعليتها على الأفراد، إنما يؤكد أهمية الدور الفردي أيضاً، فضلاً عن أن اليمين الجديد ينطلق أساساً من فاعلية الأفراد. . .، كما أن (الحتمية الاجتماعية) تفرض دلالتها حتى لدى القائلين بالحتمية الفردية، حيث لحظنا أن اليمين الجديد (الاتجاه الوجودي، الظاهرائي. . . الخ) لا ينكر انسحاب الحتمية الاجتماعية على الفرد بالرغم من أن الأخير هو الذي يصوغ الواقع الاجتماعي.

إذاً: تبادل الانعكاس بين الواقع والفرد يظل حقيقة اجتماعية تقرها الاتجاهات الأرضية جميعاً، كل ما في الأمر أن الفاعلية لأحدهما دون الآخر تظل نسبية من حيث الغلبة لهذا العنصر أو ذاك. . .

إلا أن السؤال هو: ما هي أهمية أمثلة هذا التفاوت في التصور الأرضي؟ أو مدى فائدة مثل هذا الطرح في البحث الاجتماعي؟

عندما يطرح الاتجاه المحافظ في علم الاجتماع مثل هذا التساؤل ـ إنما يستهدف ـ كما يقول معارضو هذا الاتجاه التأكيد على فاعلية القيم والمعايير على حياة الأفراد، أي: فاعلية (المجتمع) وهيمنته على (الفرد)، ومن ثم استثمار مثل هذه الهيمنة في خدمة الأنظمة الرأسمالية. . .

أما الاتجاه النقدي في علم الاجتماع فيستهدف من هذا الطرح: التأكيد على فاعلية الفرد وجعله عنصراً فاعلاً في تغيير (المجتمع) الرأسمالي. . .

لكن: إذا دققنا النظر نجد ـ كما سبقت الإشارة ـ أن كلاًّ من الاتجاهين: المحافظ والنقدي لا ينفي فاعلية كل من المجتمع والفرد بقدر ما يؤكدها من جانب وينزعها من الجانب الآخر تبعاً لمتطلبات الموقف الأيديولوجي، فاليسار يؤكد فاعلية (المجتمع) من خلال اعتماده البعد الاقتصادي والسياسي والثقافي وانعكاسه على الأفراد، ولكنه ينفي ذلك حينما يستهدف (تغيير) المجتمعات من خلال (الصراع) مؤكداً بذلك فاعلية (الأفراد). . . واليمين الجديد يؤكد فاعلية (الفرد) حينما يستهدف لفت النظر إلى فاعلية «الذات» و«الوعي» الخ، ولكنه ـ في الآن ذاته ـ يؤكد فاعلية الأبعاد الاجتماعية وانعكاساتها أيضاً على الأفراد، . . . وأما المحافظون فإن تأكيدهم على (المجتمع) لا يسلخونه من الذهاب إلى أن (الأفراد) هم مادة التفاعل الذي يفضي إلى صوغ المبادىء الاجتماعية التي تفرض هيمنتها عليهم. . .

وفي تصورنا أن الفائدة العلمية لمثل هذا الطرح تتجسّد في عملية

التخطيط الاجتماعي التي تستهدف توازن المجتمعات، لأن إكساب أحدهما (المجتمع) أو (الفرد) أو كليهما أهمية خاصة يعني: استثمار هذا الجانب أو ذاك، والتركيز عليه لتحقيق التوازن المشار إليه... غير أن الأهم من ذلك هو ملاحظة التصور الإسلامي حيال هذه الظاهرة فنقول:

* * *

التصور الإسلامي لهذه الظاهرة يتمثل في إكسابه الفاعلية (الفردية) أهمية رئيسة، وإكساب (المجتمع) فاعلية ثانوية: خلال سياقات خاصة تجعل (المجتمع) ذا فاعلية كبيرة...

سرّ ذلك: أن (الفرد) وليس «المجتمع» هو الذي يتحمل مسؤوليته العبادية، سواء أكان ذلك في ميدان توصيله لمبادىء السماء أو كان ذلك في ميدان التزامه بالمبادىء المذكورة. وحتى في حالة تحمل المجتمع مسؤولية عامة فإن المجتمع بصفته مجموعة (أفراد) يتحمل المسؤولية المشار إليها وليس بصفته جهازاً معنويًا أو قيميًا. ويترتب على هذا الفهم العبادي للمسؤولية أن تنحصر فاعلية (الفرد) في كل من (توصيله) للمبادىء وفي (استجابته) لها،... ويمكننا أن نقدم ـ في هذا الصعيد ـ نموذجاً اجتماعيًا هو رسالة الإسلام ذاتها: فالنبي صلى الله عليه وآله بصفته (فرداً) قد اضطلع بمهمة توصيل المبادىء إلى الآخرين، والإمام علي عليه السلام وخديجة ومولى النبي صلى الله عليه وآله بصفتهم (أفراداً) قد (استجابوا) لرسالة محمد صلى الله عليه وآله، والأمر نفسه بالنسبة إلى أفراد آخرين من أمثال سلمان وأبي ذر وعمار... الخ، هؤلاء (الأفراد) كانوا يحيون ضمن (مجتمع منحرف)، بيد أن فاعلية هذا «المجتمع» قد انعدمت نهائيًا بالنسبة إلى انعكاساتها على الأفراد المشار إليهم، وبالعكس فإن فاعلية هؤلاء (الأفراد) هي التي عكست آثارها على الآخرين، حيث انتسب إلى الإسلام أفراد آخرون تدريجيًا، سواء أكان ذلك في سنوات مكة أو المدينة التي اضطلع ـ في البدء ـ (أفراد) منها بتوصيل الرسالة الإسلامية إلى الآخرين،

ثم انتشرت الرسالة، حتى بلغت قمتها عام الفتح...

طبيعيًا، إن للمجتمع فاعليته في عملية التسريع بهذا الانتساب إلى الإسلام، أي: إن ضخامة عدد المسلمين عكست تأثيرها على المكيّين في مسارعتهم إلى الإسلام عام الفتح، إلا أن هذا التأثير (ثانوي) الأهمية بدليل أن الناس لم يدخلوا جميعاً في دين الله أفواجاً بل غالبيتهم، وحتى في حالة افتراض دخولهم جميعاً في الإسلام: فهذا لا يعني أن (العدد) هو السبب الرئيس في الدخول المذكور بل هو (القناعة الفردية) بأصالة الرسالة، وإلا لو كان (العدد) وليس (المبادىء) هو سبب الدخول: لما كان الأفراد القلائل عند البدء (علي (ع)، خديجة، أبو طالب، سلمان، أبو ذر، الخ) يدخلون في الإسلام، وهذا من الوضوح بمكان كبير... يضاف إلى ذلك، أن ضخامة العدد أي (المجتمع) لا تعفي (الفرد) من مسؤولية خضوعه إلى المجتمع، فضخامة عدد المشركين (عند الإعلان عن رسالة الإسلام) لم تعفهم من تحمل المسؤولية المترتبة على سلوكهم المنحرف، أي أنهم جميعاً يتحملون مسؤولية انحرافهم، وهذا يعني انعدام فاعلية (المجتمع) وبروز فاعلية (الفرد) في تحمل المسؤولية.

إذن: الفاعلية (الفردية) وليس (المجتمعية) هي العنصر الرئيس الذي يسهم في نشأة القيم أو المبادىء الاجتماعية... وأما فاعلية «المجتمع» فتعكس تأثيراتها في سياقات خاصة، منها:

ـ **التسريع في عملية التنشئة الاجتماعية**: فعملية (التعاون) مثلاً حينما تقترن بتدريب الأطفال من قبل الأسرة والمدرسة والمؤسسة الأهلية والرسمية الخ، حينئذٍ فإن آثارها الإيجابية تكون أسرع إلى التقبل منها في حالة تعلمها عند المرحلة الراشدة، وفي حالة افتراض أن الأطفال لم يدربوا على عملية (التعاون)، حينئذٍ فإن عدم (تعاونهم) في المرحلة الراشدة لا يعفيهم من المسؤولية الجزائية: نظراً لكونهم مسؤولين عند بلوغهم مرحلة الرشد عن تعلّم ذلك، إلا في سياقات خاصة، منها:

ـ **القصور العقلي**: أي في حالة التخلف الذهني أو الجنون ونحو ذلك، ومنها:

ـ **القصور المعرفي**: أي في حالة عدم الإدراك للموقف العبادي كما لو أخطأ في تحديد المراد من مفهوم (التعاون)، ومنها:

ـ **عدم توصيل المبادىء**: أي في حالة عدم وصول المبادىء المطلوبة إليه، كما لو افترضناه يحيا في بيئة منعزلة تماماً عن الآخرين.

خارجاً عن ذلك تظل (فاعلية الفرد) وليس «المجتمع» هي العنصر الرئيس ـ كما قلنا ـ في صياغة المبادىء الاجتماعية أو الاستجابة لها.

* * *

القيم والتوازن الاجتماعي:

والآن: بعد أن لحظنا نشأة القيم وعلاقاتها بالفرد والمجتمع وموقف كل من التصور الإسلامي والأرضي حيالها، وما هو إيجابي منها (من حيث صلة بعضها بمبادىء السماء، وبعضها بإلهامية الخير والشر لمطلق الإنسان وما هو سلبي منها من حيث صلتها بوسوسة الشيطان، والقصور الذي يغلّف البشر): أمكننا أن نتبين قيمة ما هو كائن منها وما ينبغي أن يكون، فما هو كائن منها يظل ـ في الغالب ـ منحرفاً مصحوباً بالمشكلات الاجتماعية المترتبة عليها: بالنحو الذي أشار إليه علم الاجتماع الأرضي، وما ينبغي أن يكون، يظل مفترقاً عن التصور الأرضي: بالنحو الذي لحظناه عند الاتجاهات المعاصرة الباحثة عن البدائل، فيما يظل ذلك ـ في التصور الإسلامي ـ منحصراً في قيم السماء التي أبدعت الكائن البشري ورسمت مبادىء، الاجتماع الذي طالبت السماء المجتمع البشري بالالتزام به تحقيقاً للتوازن الذي تستهدفه البشرية جميعاً. . .

وهذا يعني أن «القيم» تظل هي العنصر الوحيد في تحقيق

(التوازن)، . . .

بيد أن (التوازن) في مفهومه الإسلامي يظل أوسع ميداناً من التوازن في مفهومه الأرضي الذي ينحصر في: خلوّ المجتمعات من المشكلات البنائية والجزئية التي عرضنا لها، بينا يتجاوزه الإسلام إلى مفهومات أخرى تضاف إلى المفهوم الأرضي وهذا ما نعرضه ضمن عنوان:

مفهوم التوازن في الاجتماع الإسلامي:

ينشطر التوازن ـ في التصور الإسلامي ـ إلى نمطين، أحدهما (وهو الأهم): التوازن العبادي والآخر: التوازن الدنيوي. والأول منهما، أي: التوازن العبادي: يعني أن الهدف من الاجتماع البشري هو: ممارسة التجربة العبادية وفقاً لمبادىء السماء، المرسومة في هذا الميدان، أي: إن المطلوب ـ في المقام الأول ـ هو الالتزام بمبادىء السماء، وهو التزام لا يفترض ـ كما هو طابع الأرضيين ـ خلوّ الحياة الاجتماعية من الشدائد، بقدر ما يفترض قيام مجتمع عبادي يتجاوز شدائد الحياة ليتعامل وفق مبادىء: كالصبر، والمثابرة، وممارسة المسؤولية الخ. . . فالقحط، والكوارث الطبيعية والنقص في الأنفس والأمراض، الخ (في ميدان الظواهر الاجتماعية) تظل ـ بالرغم من كونها بعضها جزاءات اجتماعية ـ بمثابة (امتحان) لا بد من تحمله في غمرة المسؤولية العبادية، كذلك (في ميدان العلاقات الاجتماعية) تظل شدائد: كالحياة الزوجية مثلاً بدءاً من مرحلة الحمل، فالوضع، فالتنشئة الخ بالنسبة إلىٰ المرأة، أو العمل الاقتصادي وغيره بالنسبة إلىٰ الرجل، تظل أمثلة هذه العلاقات مصحوبة بشدائد تتطلبها طبيعة الاتحاد بين كائنين يستهدفان استمرارية التناسل البشري. . .

أولئك جميعاً تفترض حدوث الشدائد وما يصاحبها من المشكلات الاجتماعية: بصفتها جزءاً من المهمة العبادية، أي: (إن تحمل المسؤولية لا بد أن يكون مصحوباً بالشدة)، ولذلك فإن المهم هو: الالتزام بمبادىء المسؤولية العبادية، حيث يتحقق من خلال هذا الالتزام: نمط من (الالتزام

العبادي) الذي يعني: توازناً داخليًّا لا تصحبه التوترات التي تشلّ الأفراد والجماعات من النشاط الاجتماعي، بل يمتص الالتزام الروحي بالمبادىء كافة التوترات: على نحو ما نلحظه مثلاً من التزام الأساتذة بمسؤولية التدريس وما يصحبه من الإرهاق وما يسببه من توتر، إلا أن هذا التوتر يظل مصحوباً بإمتاع نفسي يتحسسه الأساتذة في غمرة ما يحققونه من (الإنجاز) العلمي، أي أن المهم هو: الإنجاز العلمي، وإشاعته بين الناس وليس المهم هو: خلوّ ذلك من التوترات أو المشكلات التي تصاحب ذلك. . .

التوازن الدنيوي: إن اقتران الممارسة العبادية بالتوترات أو الشدائد، لا يعني أن التوازن بمعنىٰ خلوّ الحياة الاجتماعية من المشكلات لا سبيل إلى تحقيقه، بل يظل كل من هذين التوازنين (العبادي والدنيوي) متحققاً بقدر ما تتطلّبه طبيعة التجربة الاختبارية من جانب، وبقدر التزام المجتمع الإسلامي بمبادىء التجربة العبادية من جانب آخر. فالتوصيات الإسلامية تشير إلى أن المجتمعات لو التزمت بمبادىء السماء لأكلت من فوقها ومن تحت أرجلها ونزلت عليها البركات إلى درجة الإشباع الكامل. وسنرى عند حديثنا عن العمليات الاجتماعية مثل (التعاون) ونحوه، وعند حديثنا عن التنظيم الاجتماعي لجماعة الأسرة والأقارب والجيران والأصدقاء (في نطاق الجماعات الأولية) وعن التنظيم الاجتماعي عبر المؤسسات الحكومية والاقتصادية وغيرهما (في نطاق الجماعات الثانوية): كيف أن الالتزام بمبادىء السماء (من حيث العمليات الاجتماعية وتنظيمها) تحقق (التوازن الدنيوي) في أرفع مستوياته التي تتطلع إليها المجتمعات. . .

وهذا يعني أن كلاًّ من التوازنين (الدنيوي والعبادي) يصبح (ممكننا) بالنحو الذي أوضحناه.

التوازن الأرضي: نقصد بـ(التوازن الأرضي) ما تتطلع إليه المجتمعات الأرضية المنعزلة عن السماء، من تحقيق للحياة الاجتماعية الخالية من المشكلات التي أشار إليها علماء الاجتماع. . .

طبيعيًّا، إن ما أطلقنا عليه مصطلح (التوازن الدنيوي) لا يتميز عن (التوازن الأرضي) إلا في كون التوازن الدنيوي غير منعزل عن (التوازن العبادي)، أي: إمكانية أن يتحقق التوازنان في المجتمع الإسلامي... أما المجتمع الأرضي فلا يفقه إلا التوازن الاجتماعي في دلالته التي أشار إليها علماء الاجتماع... بيد أن ما تجدر ملاحظته هنا، هو: أن التوصيات الإسلامية (في ميدان الحياة المشتركة أو الحياة الاجتماعية) لا تقصر توصياتها على الإسلاميين فحسب، بل تتجاوز ذلك لمطلق الإنسان: بما في ذلك المجتمعات المنعزلة عن السماء، مستهدفة من ذلك أن ينتفع الدنيويون بها، فمثلاً نجد أن التوصيات الإسلامية تطالب بضرورة قيام (المؤسسة الحكومية) إسلامية كانت أو منحرفة، مقدمة في هذا الصدد مبدأً اجتماعيًّا في التوازن هو: أن تحقيق الأمن والاستقرار لا يمكن إلا من خلال مؤسسة تتولى إدارة هذا المجتمع أو ذاك... كما أن توصياتها في عمليات التعاون أو التكيف أو توصياتها في ميدان العلاقات وتنظيمها، تظل ذات معطى اجتماعي يفضي بالضرورة إلى تحقيق التوازن الاجتماعي، حتى في المجتمعات المنعزلة عن السماء...

* * *

مستويات التوازن:

ما دمنا قد تحدثنا عن التوازن الدنيوي، حينئذٍ ينبغي أن نتبين مستوياته أو نطاقاته التي يتحقق من خلالها، فهناك:

١ ـ **التوازن العام**: ونعني به توازن (المجتمع) بكل ما يحويه من أفراد وجماعات ونظم وتنظيمات الخ، أي: التوازن في بنائه أو كيانه العام: كما لو افترضنا وجود مجتمع لا يواجه أية مشكلات اجتماعية بقدر ما يواجه تعاون أفراده وجماعاته ومنظماته وتنظيماته في شبكة من العلاقات المتماسكة فيما بينها تماماً...

٢ ـ **التوازن الجزئي**: ونعني به التوازن الذي يتحقق في نطاق وحدات

اجتماعية محددة كـ (التوازن الذي يحدث داخل الأسرة أو جماعة الأصدقاء أو الأقارب أو الجيران أو الدرس، أو السوق، أو الحكومة، الخ). . .

وهذا التوازن يتم وفق مستويات متنوعة أيضاً، بعضها يجسد كما هو:

١ ـ التوازن الضروري: ونعني به تحقيق حد أدنى من التوازن الذي لا مناص منه (وهذا ما يتمثل في جماعات الأسرة والأقارب والجيران والأصدقاء)، فيما لا يمكن الانسلاخ من نطاق هذه الوحدات التي تتطلب إشباعاً لحاجة الإنسان إلى (الانتماء الاجتماعي).

٢ ـ التوازن الكمالي: ونعني به تحقيق توازن في درجة أكبر من سابقتها، كالتوازن الذي يتحقق من خلال الوحدات الاجتماعية الأخرى (جماعة الدرس، السوق، الحكومة الخ) ومن الطبيعي، أن يتحدد حجم كل من التوازنين: العام والجزئي، والتوازنين: الضروري والكمالي، بقدر السعة التي تطال شبكة العلاقات الاجتماعية أو قصرها وبقدر حجم (الإيجابية) التي تطبع تلكم العلاقات أو سلبيتها: فإذا افترضنا أن هناك مائة وحدة اجتماعية في هذا المجتمع أو ذاك: حينئذٍ فإن التوازن العام يتحقق من خلال الافتراض الذاهب إلى أن هذه الوحدات جميعاً تنتظم في علاقات إيجابية فيما بعضها من جانب وفيما بينها جميعاً من جانب آخر (كما لو تعاونت الأسرة فيما بينها، والدولة فيما بينها) وهما أي: (الأسرة والدولة فيما بينهما، وهما مع سائر الوحدات الأخرى وهكذا، فهنا نلحظ أن (التعاون) وليس (الصراع) هو الطابع لهذه العلاقات من جانب، وأن الوحدات جميعاً وليس بعضها (تتعاون) أفرادها فيما بينها من جانب ثانٍ، وأن (التعاون) يتم من خلال (التآزر) فيما بينها من جانب ثالث (وهو أمر يجسّد مستوى ثالثاً من مستويات التوازن) التي سنعرض لها بعد قليل.

وأما التوازن الجزئي فيتحدد بقدر ما (يتعاون) أفراد الوحدة الاجتماعية فيما بينها (كما لو تعاون أعضاء الأسرة مثلاً)، وبقدر ما تتعدد الأحداث الاجتماعية (كما لو كان التعاون داخل كل من الأسرة والأقارب

والجيران والأصدقاء) حيث تمثل هذه الوحدات توازناً ضروريًّا، وكما لو كان التعاون يمتد إلى أكثر من هذه الشبكة الرباعية حيث تمثل هذه الوحدات توازناً كماليًّا. . .

أخيراً: ثمة توازن يمكن شطره إلى مستويين، هما:

١ ـ **التوازن العضوي**: ونقصد به أن الوحدات الاجتماعية عندما يتآزر بعضها مع الآخر: يتحقق نمط من التوازن العضوي فيما بينها (كما لو تعاونت الأسرة مع الأقرباء أو الدولة) وهذا التوازن على نمطين أحدهما: توازن جزئي يتم بين وحدات متفرقة كالمثال المتقدم والآخر: توازن عام يتم بين جميع الوحدات الاجتماعية.

٢ ـ **التوازن غير العضوي أو المنفصل**: ونعني به التوازن الذي يتحقق داخل وحدة اجتماعية (الأسرة أو القرابة) منفصلاً عن غيره من الوحدات الاجتماعية الأخرى.

ومن الطبيعي أيضاً، كما سبقت الإشارة عابراً أن (التوازن) يتحدد هنا بقدر حجم (العضوية) التي ترتبط بها الوحدات الاجتماعية. . .

فبقدر سعة الوحدات الاجتماعية وبقدر إيجابية العلاقات فيما بينها: يتحدد حجم التوازن فلو عدنا إلى افتراضنا السابق بأن هذا المجتمع أو ذاك يحوي في داخله مائة وحدة اجتماعية: حينئذٍ بقدر ما تتآزر هذه الوحدات فيما بينها: يتحدد توازن المجتمع المشار إليه. . .

وفي ضوء هذه الحقيقة ينبغي أن نضع في الاعتبار، أن التوازن لا يمكن تحقيقه (سواء أكان عامًّا أو جزئيًّا: بخاصة التوازن العام) إلا في حالة وجود معايير أو مبادىء تتسم بما هو مطلق وكامل (مبادىء السماء) وليس بما هو قاصر ومتطور (مبادىء الأرض). . . فالتوازن الجزئي كـ (جماعة الأسرة مثلاً) لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال مبادىء ترسم نمط العلاقة بين الزوجين، وبينهما وبين الأولاد، والأولاد فيما بينهم: مثل قوامية الرجل، وإطاعة المرأة، وحضانة الطفل داخل الأسرة، والطلاق بيد

الرجل، وإطاعة الأولاد لأبويهما، واحترام الأصغر من الأخوة للأكبر، . . . الخ، أما في حالة قوامية المرأة أو الطلاق من جانبها، أو إرضاع الطفل بغير لبنها، أو استقلال الأولاد عن أبويهما الخ؛ حينئذٍ فإن (التفكك) وليس التوازن هو الذي سيطبع العلاقات الأسرية (كما هو ملاحظ في المجتمعات الحديثة). . .

وأما التوازن العام، فلا يمكن تحققه البتة إلا من خلال مبادىء، لها خبرتها بتركيبة البشر، وصلتهم بالحياة المشتركة التي يحيونها، ونمط العلاقات فيما بينهم، ونمط الوحدات الاجتماعية التي تنتظمهم، بحيث تخطط لعملية التوازن من خلال المعرفة بطبيعة الوحدة الأسرية مثلاً وعلاقتها بالمؤسسة الحكومية، وعلاقتها بالمؤسسة الثقافية وعلاقة أولئك بالمؤسسة الاقتصادية، وهكذا. . .

ولا أدل على انعدام المبادىء التي تخطط لهذا الجانب، من ملاحظتنا (بإقرار علماء الاجتماع أنفسهم) فشل كل المجتمعات الأرضية قديماً وحديثاً من تحقيق التوازن العام. . .

والمهم هو: أن نكرر الإشارة إلى أن مبادىء التوازن (بنمطيه العام والجزئي) تظل منحصرة في مبادىء السماء التي أبدعت المجتمع البشري ورسمت الطرائق المفضية إلى توازنه. . .

وهي مبادىء تأخذ بنظر الاعتبار: إمكانية التوازن على مستوييه العام والجزئي: مع ملاحظة أنها ترسم مبادىء للتوازن النسبي بحيث إذا تعذر تحقق التوازن العام بسبب من النزعة الذاتية والعدوانية لغالبية البشر، حينئذٍ لا تعفي المجتمع البشري من ممارسة مسؤوليته في تحقق ما هو الممكن من التوازن: حسب البيئة الاجتماعية التي تسمح بذلك على نحو ما نوضحه في الحقول اللاحقة من هذه الدراسة.

* * *

والآن: إذا كانت القيم أو المبادىء هي العنصر الذي يحدد نمط

الحياة المشتركة بين الناس وما يطمحون إليه من التوازن الاجتماعي فيما بينهم، . . .

حينئذٍ، فإن عملية (توصيل) القيم أو المبادىء إلى الآخرين، من جانب، (وضبط) المجتمعات عن الانحراف عنها من جانب آخر، تظل في الصميم من مهمة البحث الاجتماعي الذي يعنى بدراسة هذا الجانب، وهو أمر نطرحه أولاً ضمن عنوان:

المسؤولية الاجتماعية أو توصيل القيم:

الملاحظ أن المعضلة الاجتماعية التي يركز عليها علم الاجتماع الجديد تنصبّ في غالبيتها على قضية (صنع القرارات) حيث تمارس الأقلية الحاكمة أو المسيطرة من خلال أدوات القوة والاقتصاد والإعلام ونحوها صنع القرارات الاجتماعية في شتى المستويات. . .، وحيث تظل الغالبية مشلولة الحركة لا تملك أية فاعلية في صنع القرارات.

ولعل الحركات الاجتماعية التي اقترنت بظهور التيار الجديد في علم الاجتماع كان معظم اهتمامها منصبًّا على هذا الجانب، كما أن الحركات العلمية (أي كتابات علماء الاجتماع) التي لحظنا جانباً منها في حقل سابق، عرضت سمات «اللاإبالية» و«الاغتراب» و«الانحراف في إشباع اللذائذ الحسية» فيما تطبع هذه السمات غالبية المجتمعات الصناعية التي دأب الحاكمون فيها على تطبيع مواطنيهم بهذه السمات التي تشلهم عن إمكانية صنع القرارات، وهو أمر ساق علماء الاجتماع الجديد إلى أن يحددوا بأن أبرز مهمات عالم الاجتماع هو توعية المواطنين وجعلهم في موقف (المسؤولية) ومساهمتهم في صنع القرارات. . .

إن هذه المطالبة بتوعية المواطنين وتحسيسهم بالمسؤولية الاجتماعية تفصح بوضوح عن أن أبرز (المشكلات الاجتماعية) التي تعج بها المجتمعات الصناعية الحديثة ناجم عن غياب (حس المسؤولية) لدى

المواطنين، وهو أمر يقتادنا إلى عرض الموقف الإسلامي الذي يضع (حس المسؤولية) في الصميم من (الوظيفة العبادية) للكائن البشري، ومن ثم يحسم هذه المشكلة تماماً عبر الموقف المشار إليه.

إن الفارق بين التصور الإسلامي والأرضي لهذا الجانب، يتمثل في عدم فصل السلوك العام عن السلوك المرتبط بمفهوم (حس المسؤولية)، بل يندمجان في سلوك موحّد توضحه التوصية الإسلامية التالية: كـ (كلكم راعٍ وكلم مسؤول عن رعيته)، كما تحدده توصيات أخرى نعرض لها بعد قليل.

إن هذه التوصية تردم الهوة القائمة في المجتمعات الأرضية بين الحاكم والمحكوم، وتضع الجميع أمام الإحساس بمسؤولية بعضهم حيال الآخر، بغض النظر عن اختلاف مراكزهم ودرجاتهم الاجتماعية، فالإمام علي (ع) (وهو يحتل مركز رئاسة الدولة) يخاطب الناس بأن الإمارة أو الحكومة لا تساوي عنده شسع نعل إذا لم تستهدف إقامة حق أو إزاحة باطل.

كما أن القاضي مثلا وهو يشغل مركزاً وسطاً يستهدف نفس العملية، ومثله رجل الشارع الذي لا يشغل مركزاً ذا بال من السلَّم الاجتماعي: يستهدف نفس العملية حينما يأمر بمعروف أو ينهى عن منكر، . . . إنهم جميعاً يمارسون (أدواراً) في تحمل المسؤولية، بحسب ما يتطلبه الموقف العبادي.

طبيعيًّا، إن صنع القرارات لا يتخذ صياغة ثابتة بقدر ما يخضع لمبدأ «تقسيم العمل»، و «توزيع الأدوار»، مما يعني أن التحرك النسبي وليس «المطلق» هو الذي يحدد (المسؤولية الاجتماعية) للمواطنين، فالدور الذي يمارسه فرد أو تمارسه مؤسسة مثل (ولاية الفقيه) أو (المرجعية الفقهية) لا يسمح لرجل الشارع بمشاركته في صنع القرار الفقهي مثلاً إلا في حالة كونه فقيهاً، أو متعلماً: ففي حالة كونه (فقيهاً) يتحمل مسؤولية إبراز وجهة نظره، ولفت الأنظار إلى أخطاء الآخرين، كما أنه في حالة كونه (متعلماً)

بمقدوره أن يلفت نظر الحاكم مثلاً عند تعرضه للأخطاء التي لا يخلو منها الكائن البشري... أما في حالة الانحراف (الحكومة غير الإسلامية) فإن المسؤولية التي ينبغي أن يتحملها الإسلامي تتمثل في ضرورة وقوفه (بالسلاح أو القلم أو اللسان) حيال الانحراف المذكور على نحو ما نتحدث عنه في الحقل الخاص بالمؤسسة الكبرى (الدولة)... المهم، إن ما نستهدف التأكيد عليه هو أنه حتى بالنسبة إلىٰ رجل الشارع، فإن له ـ في المجتمع الإسلامي ـ (دوره) في تحمل مسؤولية خاصة في صنع القرارات هو: ضرورة اختياره لفقيه يعمل بفتاواه، أو تصويته لرئيس أو عضو برلماني مثلاً، مما يجعله ممارساً بالفعل (من خلال التقليد والانتخاب) في صنع القرارات، هذا فضلاً عن ممارسته للأدوار العامة، من نحو ضرورة تعلّمه لمبادىء السلوك الذي ينبغي أن يختطه، وضرورة تنشئته لأسرته، أو توعيته للآخرين، أو أمره بالمعروف أو ذهابه إلى ساحة المعركة... الخ.

ومن الواضح أن جعل المسؤولية الاجتماعية (كلكم راعٍ...) أمراً إلزاميًا ـ سواء أكان ذلك في نطاق المجتمع الإسلامي الخاضع للمؤسسة «المرجعية»، أو نطاق المجتمع الأرضي العام ـ يفصح عن أن (الاجتماع الإسلامي) يظل بمنأىً عن المزالق والمعضلات التي تخبرها مجتمعات الأرض، فيما نلحظ أن غياب (حس المسؤولية) بإقرار علماء الاجتماع الذين عرضنا لنظراتهم يكمن وراء إغراقها في مختلف أشكال الانحراف والتفكك، سواء أكان ذلك في صعيد الدولة: حيث تنفرد بصنع القرارات المنحرفة، أم في صعيد المواطنين الذين يخبرون حياة الاغتراب والانهيار الأخلاقي، في غمرة (اللامبالاة)، حيث لا يمكن تنمية (الإحساس بالمسؤولية) لديها وهي تحيا بمعزل عن مبادىء السماء التي تمتلك وحدها فاعلية التفسير لمعنى (الإنسان) ودلالة وجوده على الأرض وتحديد وظائفه الاجتماعية، وفي مقدمتها: ممارسة (المسؤولية الاجتماعية) بالنحو الذي تقدم الحديث عنه.

مسؤولية الأمة الإسلامية:

إن ممارسة المسؤولية الاجتماعية لا تقف ـ في التصور الإسلامي ـ عند الصعيد (المحلي) لهذا المجتمع، بل تتجاوزه إلى المجتمع البشري العام... فإذا كانت العلاقات في الاجتماع الإسلامي تتجسد ـ من خلال ممارسة المسؤولية الاجتماعية ـ في أفراد أو جماعات يمارسون مسؤولياتهم بعضاً حيال الآخر، فإن هذه العلاقات تكتسب بعداً آخر حينما تتجه إلى المجتمع العالمي حيث تمارس (الأمة الإسلامية) مسؤوليتها حيال المجتمع المذكور.

إن الإسلام بصفته مذهباً محدداً في تفسيره للكون، مضافاً إلى طابعه المتجه إلى البشرية جميعاً[1]، يفرض على مجتمعه (أي من حيث كونه «أمة») أن يمارس مسؤوليته (الأمميّة)، لذلك دأبت التوصيات الإسلامية على إبراز هذا الجانب في نصوص من نحو:

﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ﴾ ومثل ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ﴾.

فالمسؤولية الاجتماعية هنا تتجسد في كون الإسلام (أمة) ـ وليس أفراداً أو جماعات يمارسون المسؤولية حيال بعضهم الآخر فحسب ـ تحدد (علاقاتها) بالأمم الأخرى، مما يكسب المسؤولية طابعاً بشريًّا عامًّا يستهدف تحقيق مفهوم (المهمة العبادية).

طبيعيًّا، إن تحقيق مجتمع (إسلامي) أو (توحيدي) لم تخبره الأرض بعد، إذا استثنينا المجتمع البشري الأول (كان الناس أمة واحدة..) ما دامت (خلافة الإنسان) مشروع (تجربة) أو اختبار، وليس مشروعاً

---

(١) تشير النصوص الإسلامية إلى أن بعض رسالات السماء ورسلها تتجه إلى مجتمعات محلية وأخرى إلى المجتمع العالمي، حيث يتميز الإسلام الذي ختمت به الرسالات السابقة بكونه متجهاً إلى البشرية جميعاً...

(حتميًا):

﴿ ولو شاء الله لآمن من في الأرض جميعاً ﴾.

لذلك فإن مثل هذا المشروع يظل دعوة مفتوحة إلى الآخرين من جانب، كما أنه يمنح معطياته الدنيوية الصرف أيضاً من جانب آخر، بمعنى أن المعطيات الاجتماعية لهذا المشروع يمكن أن يفيد المجتمع الأرضي منها كما أشرنا في حقل سابق.

وقد جسّد المجتمع الإسلامي هذه (الدعوة إلى الخير) عمليًا في صدر الإسلام عبر الرسائل أو الوفود الرسمية، كما يجسدها عمليًا في مختلف عصوره عبر مؤسساته التنظيمية (المرجعية، الجمعيات،.. الخ) أو مؤسساته الثقافية (وسائل الإعلام) أو الممارسات الفردية، كما يجسدها حاليًا عبر مؤسسته الكبرى (الجمهورية الإسلامية) فيما سحبت آثارها على مجتمعات شتى كما نعرف ذلك جميعاً...

إن ما نستهدف تأكيده هنا هو أن (فرض المسؤولية الاجتماعية) داخل المجتمع الإسلامي وخارجه يفصح عن حرص المشرّع الإسلامي على تحقيق التوازن الاجتماعي وجعل الاجتماع البشري مقبولاً، ليس في صعيد المجتمع المحلي فحسب، بل صعيد المجتمع البشري بعامة حيث يتكفل (الإحساس بالمسؤولية) المفروضة على (الكل) ـ وليس الأفراد أو الجماعة فحسب ـ تحقيق التوازن المشار إليه ما دامت سمات (اللامبالاة) التي فرضتها سياسة (الترشيد) الحكومي في مختلف مجتمعات الأرض، تقف في مقدمة الأسباب المفضية إلى المشكلات الاجتماعية التي عرضها علماء الاجتماع كما لحظنا، حيث تنفرد أقلية مسيطرة بصنع القرارات التي تخدم مصالحها.

والآن: حينما نخلص إلى أن تنمية (الإحساس بالمسؤولية الاجتماعية) تظل في مقدمة مبادىء الاجتماع الإسلامي، عندئذٍ يجدر بنا أن نقف على طبيعة المبادىء التي تحدد المسؤولية المشار إليها، وهي ـ في

مجملها ـ تتمثل في الفقرة القرآنية التي وقفنا عليها سابقاً، ونعني بها فقرة (يدعون إلى الخير) حيث تشير عبارة (يدعون) إلى مفهوم (توصيل المبادىء) وتشير عبارة (الخير) إلى (المبادىء) ذاتها.

أما «المبادىء» فسوف تتحدد في حقول مختلفة من هذا الكتاب، وأما (توصيلها) فيتمثل بصورة رئيسة في المبدأ التالي:

مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»

عندما يطرح علماء الاجتماع ظاهرة (الضبط الاجتماعي) الذي نتحدث عنه لاحقاً، وهو يعني الوسائل التي تتم من خلالها السيطرة على المجتمعات والحفاظ عليها من الفوضى والتفكك والانحراف، فإنهم يشيرون إلى وسائل متنوعة لعملية الضبط، منها: الوسيلة المباشرة، متمثلة في صعيد (الجماعات الأولية ـ أسرة، مدرسة، الخ) حيث تتسم العلاقات فيما بينها بنحو مباشر أي الاتصال وجهاً لوجه، وحيث يمارس الآباء وأولياء الأمور والمعلمون... الخ مهمة (الضبط الاجتماعي) لسلوك الأطفال والتلاميذ.. الخ من خلال الأوامر والنواهي المختلفة.

بيد أن هذه الوسيلة من (الضبط الاجتماعي) تبقى ذات فاعلية محددة حينما ينحصر الضبط داخل (الجماعات الأولية)، بخلاف ما إذا تجاوز الضبط جماعات المواجهة التي تحددها علاقات عائلية أو مدرسية، إلى مطلق الجماعات أو الأفراد، حيث تتسع فاعلية الضبط لتشمل كل «مواجهة» تتم بين الأشخاص والجماعات التي لا ترتبط بعلاقات الأسرة أو الجوار أو المدرسة أو الصداقة، وهذا ما يطبع (الاجتماع الإسلامي) الذي يقرر مبدأً عامًّا ينبثق من مفهوم (المسؤولية الاجتماعية) التي تعد وظيفة إلزامية لكل الأفراد والجماعات كما أوضحنا،... وهذا المبدأ هو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وهو مبدأ يقرر فرض المسؤولية المشار إليها على جميع الأفراد أو الجماعات أو الأمة الإسلامية، حتى أن الآية القرآنية

الكريمة ﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون** ﴾ قرنت الدعوة إلى الخير بمبدأ (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ممّا يفصح عن أن أحدهما لا يكاد يفرق عن الآخر بصفة أن الأمر بالمعروف هو الأمر بالالتزام بمبادىء الله تعالى، وأن النهي عن المنكر هو النهي عن ممارسة ما يتنافى مع مبادىء الله تعالى، . . . بيد أن الأهم من ذلك هو (فرض) هذا المبدأ وليس مجرد الندب إليه، لأن (الندب) من الممكن ألا يمارسه الناس، بخلاف «الفرض» الذي يُلزمون بممارسته، وهو أمر يكشف عن مدىٰ حرص المشرّع الإسلامي على تعميم مبدأ (المسؤولية الاجتماعية) بما يترتب على هذا التعميم من ضبط اجتماعي يتحقق من خلاله تماسك المجتمع الإسلامي وحجزه عن مختلف الانحرافات.

ويلاحظ أن المشرع الإسلامي يحاول تعميم هذا المبدأ على مختلف الصعد بحيث لا يدع مجالاً لتردد الناس في ممارسته، حيث يفرضه في مجالات ثلاثة هي استخدام القوة واستخدام اللسان وإلا فإنكاره ـ لا أقل ـ داخليًّا (أي في القلب).

يقول الإمام علي (ع) في هذا الصدد (فمنهم المنكِر للمنكَر بقلبه ولسانه ويده، فذلك المستكمل لخصال الخير، ومنهم المنكر بلسانه وقلبه، فذلك متمسك بخصلتين من خصال الخير، ومنهم المنكر بقلبه والتارك بيده ولسانه، فذلك الذي ضيّع أشرف الخصلتين). فالإمام (ع) يحدد هنا درجة المسؤولية من حيث التفاضل بينها، لكنه لا يسمح بتركها البتة بل يدمغ التارك لها بما يلي: (ومنهم تارك لإنكار المنكَر بلسانه وقلبه ويده فذلك ميت الأحياء) فهو يسم تارك النهي عن المنكر بأنه (ميت الأحياء) أي يلغيه من دائرة الاجتماع أساساً، مما يعني أنّ دلالة الاجتماع الإسلامي لا تنفصل عن (المسؤولية الاجتماعية) التي ينبغي أن تُمَارس على نحو الفرض. لذلك نجد أن التوصيات الإسلامية تشدّد في هذا المبدأ إلى الدرجة التي تتوعد من خلاله بإنزال العقاب الاجتماعي (في نطاق الحياة الدنيا) على المجتمع

الإسلامي في حالة عدم التزامه بممارسة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، متمثلاً في التهديد التالي:

(لتأمرنّ بالمعروف ولتنهنّ عن المنكر أو ليستعملنّ عليكم شراركم)[1].

فالمشرّع الإسلامي يرتّب ـ على عدم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ قانوناً اجتماعيًا جزائيًا هو تسليط الأشرار على المجتمع الإسلامي، مما يفصح ذلك عن مدى أهمية هذا المبدأ في التصور الإسلامي، بحيث يُعاقَب الناس دنيويًا على تركه، فضلاً عن العقاب الأخروي، مع ملاحظة أن تسليط الأشرار على المجتمع الإسلامي يعني تعريضهم لعمليات الاضطهاد والقتل والسجن، فضلاً عن فقدان الأمن والحرية الخ...

طبيعيًا، من الممكن (وهذا ما يطبع غالبية مجتمعاتنا المنحرفة) عدم إتاحة الفرص في ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، طالما نواجه حكومات منحرفة أو دكتاتورية، أو نواجه بشراً منحرفاً وعدوانيًا، أو نواجه حفنة من الجهلة الذين يصعب تعديل سلوكهم، من خلال مبدأ الأمر والنهي، كما لا يتورّعون من إلحاق الأذى بكل من يأمرهم بمعروف أو ينهاهم عن منكر، حينئذٍ فإن المشرّع الإسلامي يأخذ هذا الجانب بنظر الاعتبار، فيدخل تعديلاً على المبدأ المذكور، حيث يقرر في إحدى التوصيات ما يلي: (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان إذا أمكن ولم يكن خيفة على النفس)[2]، كما يأخذ ـ في توصية أخرى ـ طبيعة الظروف الاجتماعية التي تتفاوت من خلالها فرص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بنظر الاعتبار، فيقرر (من رأى منكم منكراً فلينكر بيده إن استطاع، فإن لم يستطع فبلسانه...)[3]، لكن خارجاً عن الاستثناءات

(١) الوسائل/ ب ١/ حديث ٤، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
(٢) الوسائل/ ب ٢/ حديث ٨.
(٣) الوسائل/ ب ٣/ حديث ١٢.

المذكورة يظل هذا المبدأ أمراً لا يسمح بتركه البتة مهما كانت نتائجه، يقول الإمام (ع) في هذا الصدد (فأنكروا بقلوبكم، والفظوا بألسنتكم، وصكوا بها جباههم ولا تخافوا في الله لومة لائم) فهو يطالب بإنكار المنكر قلباً ولساناً ويداً بحيث «لا يخاف في الله لومة لائم» حيث تشير العبارة الأخيرة إلى أنه لا ينبغي أن تحجز الشخص أية شدائد مترتبة على ممارسته للمسؤولية المشار إليها. والملاحظ أيضاً: أن التوصيات المذكورة لا تحصر مبدأ (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) في نطاق محدد بل تتجاوز ذلك إلى مطلق الأشخاص والجماعات سواء أكان ذلك في نطاق (الحكام) «من مشى إلى سلطان جائر فأمره بتقوى الله ووعظه وخوّفه كان له مثل أجر الثقلين..»[1]، أم كان في نطاق عامة الناس (كان أبو عبد الله (ع) إذا مرّ بجماعة يختصمون لا يجوزهم حتى يقول ثلاثاً (اتقوا الله))[2]، أم كان في نطاق الجماعات الأولية حيث ترسم التوصيات الإسلامية في النطاق الأخير مبادىء خاصة بأحد أشكال الجماعات الأولية وهم الأسرة عبر الآية الكريمة ﴿قوا أنفسكم وأهليكم نارا﴾ حيث فسرها بقوله (تأمرهم بما أمر الله وتنهاهم عما نهاهم الله)[3] كما ترسم التوصيات الإسلامية مبادىء خاصة بنمط آخر من الجماعات الأولية (وهم جماعة الأصدقاء) تأخذ من خلاله طبيعة العلاقات المباشرة التي تحكم الجماعات الأولية بنظر الاعتبار حيث تقرر إحدى التوصيات ما يلي (لو أنكم إذا بلغكم عن الرجل شيء، تمشيتم إليه فقلتم: يا هذا إمّا أن تعتزلنا وإمّا أن تكفّ عن هذا، فإن فعل وإلا فاجتنبوه)[4].

إن هذه التوصية لها خطورتها في ميدان الضبط الاجتماعي للسلوك، إنها واحدة من أشكال الضبط الجزائي الذي أَلِفَتْه مجتمعات الأرض في

---

(١) الوسائل/ ب ٣/ حديث ١١.
(٢) الوسائل/ ب ٣/ حديث ٣.
(٣) الوسائل/ ب ٩/ حديث ٢.
(٤) الوسائل/ ب ٧/ حديث ٥.

بعض مبادىء السلوك، إلا أن المشرّع الإسلامي يتجاوز المبادىء الخاصة التي أَلِفَتْها مجتمعات الأرض إلى مطلق السلوك حيث يطالب (جماعة الأصدقاء) بأن ينبّهوا المخطىء (نهيه إياه عن المنكر) وأن يحذّروه من الاستمرارية في ممارسة الخطأ، وإلا فيقال بصراحة: ينبغي أن تعتزلنا. . . هذا النمط من ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (في نطاق الجماعات الأولية) يساهم بنحوٍ فعال في تعديل السلوك، طالما نضع في الاعتبار، أن دوافع من نحو (الانتماء الاجتماعي) و (التقدير الاجتماعي) اللذين يتحسّس الشخص بالحاجة إلى إشباعهما تضطره إلى تعديل سلوكه حفاظاً على استمرارية (العلاقة) التي تفرضهما الحاجتان المشار إليهما.

وأيًّا كان، إن ما يعنينا تأكيده هو أن مبدأ (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) يظل ـ من حيث فاعليته الاجتماعية ـ أهم مبدأ اجتماعي فرضه الإسلام على مجتمعه من حيث إنماؤه لحس (المسؤولية الاجتماعية) التي يمكن من خلالها حلّ المشكلة الملحّة التي يعرضها علماء الاجتماع ونعني بها مشكلة (اللامبالاة) و (الاغتراب) الذي يطبع المجتمعات الصناعية الحديثة.

إذن: ظاهرة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) تبدأ من أصغر وحدة اجتماعية، وتمتد إلى أكبر مؤسسة اجتماعية، كما تبدأ من الفرد وتمتد إلىٰ الجماعة، وتتجه كذلك إلىٰ أفراد أو جماعات، سواء أكانوا عاديين أو يحتلون مراكز ضخمة. . . الخ.

* * *

- المسؤولية و «الضبط الاجتماعي» -

«الضبط الاجتماعي» مصطلح يستخدمه علماء الاجتماع ويقصدون منه: الوسائل أو الطرائق التي تتمّ من خلالها السيطرة على المجتمعات من حيث ضبطها وحجزها عن الوقوع في الانحراف أو الخلل الذي يؤثر على توازنها واستمراريتها وثباتها.

فما دام الاجتماع البشري يتكون من أفراد وجماعات تنزع إلى الذاتية والعدوان (وهما من أبرز السمات التي تطبع سلوك الإنسان وتحتجزه من تحقيق الخير) حينئذٍ فإن السيطرة على هذه النوازع وحجزها من الممارسات التي تترك أثرها على (أمْنِ) المجتمعات، تظل في مقدمة النشاط الذي يُعنىٰ به الباحثون.

كما أن الاجتماع البشري ما دام الأفراد والجماعات التي تنتظمه عرضة للخطأ أو القصور أو الجهل، حينئذٍ فإن السيطرة على ذلك تفرض ضرورتها حفاظاً على توازن المجتمعات.

هذا إلى أن دوافع الانتماء الاجتماعي والتقدير الاجتماعي ونحوهما من الحاجات التي تمثل (النزوع نحو الآخر على العكس من الذاتية والعدوان) تفرض عمليات (الضبط الاجتماعي) أيضاً بصفتها وسيلة لضبط السلوك ومنعه من الانحراف عن معايير الجماعة التي يفترض حرص الإنسان

على كسب تقديرها والانتماء إليها.

وفي ضوء هذه الحقائق: يتقدم علماء الاجتماع لدراسة وسائل (الضبط) التي تحقق للمجتمعات توازنها وأمنها وثباتها، حيث أفاضوا في الحديث عن وسائل (الضبط) وأشكاله وفصلوا الكلام فيها، فأشاروا إلى ما هو (تلقائي) منها وما هو (قهري)، وما هو (أهلي) منها وما هو (رسمي)، وما هو في نطاق (العلاقات الأولية) وما هو في نطاق (العلاقات الثانوية)، وما هو ذو طابع تعليمي وما هو ذو طابع جزائي، وما هو معنوي منها وما هو مادي الخ...

ويمكن تقسيم ذلك بعامة إلى نمطين: الضبط الداخلي والضبط الخارجي. أما الضبط الداخلي فيتم من خلال المبادىء الاجتماعية التي يتشربها الأفراد والجماعات عبر تنشئتهم الاجتماعية في العائلة والمدرسة وسائر المؤسسات التي تحمل طابعاً تعليميًا، أو طابعاً إعلاميًّا مثل الإذاعة والتلفزة والصحافة والتأليف، أو عبر المبادىء الاجتماعية التي يفرضها ما يطلق عليه مصطلح (الرأي العام) في تقاليده وعاداته وأعرافه المختلفة.

وأما الضبط الخارجي فيشير علماء الاجتماع إلى مظهره (الجزائي) المألوف أي القوانين التي يترتب عليها ثواب أو عقاب: بخاصة ظاهرة (العقاب) التي تعدّ ذات فاعلية كبيرة في عملية الضبط الاجتماعي سواء أكان ذلك في نطاق الوسائل النفسية مثل التحقير والهجران والفصل من العضوية الخ، أو في نطاق الوسائل المادية البدنية مثل الضرب أو السجن الخ...

والمهم أن عملية (الضبط الاجتماعي) تظل ـ في التصور الأرضي ـ أمراً لا مناص منه، إلا أن تحديد (مشروعية) بعض الوسائل أو خضوعها لنسبية الثقافة في المجتمعات المختلفة، تظل موضع تفاوت بين الباحثين مما تترتب على ذلك (مفارقات) لا يمكن من خلالها تحقيق المهمة الاجتماعية لعملية (الضبط)، وهذا من نحو التفاوت الذي نلحظه بين

الباحثين مثلاً بالنسبة إلى فاعلية (القوة) وعدمها في ظاهرة الضبط كما هو الأمر بالنسبة إلى ممارسة (الضرب) للأطفال في عملية التعلم أو معاقبتهم على الانحرافات، أو استخدام القوة حيال المعارضة السياسية: حيث يظل ملحوظاً لدى الباحثين في مشروعية هذه الممارسة وعدمها، أو من نحو التفاوت الذي نلحظه في تحديد مستويات الأداة المذكورة نفسها أي: (أداة القوة) من حيث كونها ضرباً أو سجناً أو إعداماً أو... الخ حيث يقرّ البعض مشروعية الأدوات المشار إليها، في حين لا يقرّ البعض مشروعية العقوبة الأخيرة، وهكذا... هذا فضلاً عن التضاد الملحوظ بين أدوات الضبط لظاهرة اجتماعية واحدة[1]، وفضلاً عن فشل الأداة ذاتها في ضبط المجتمعات، بصفتها أداة تستمد مبادئها من تصورات أرضية يلفها القصور المعرفي بطبيعة السلوك الاجتماعي وضبطه[2].

أما إسلاميًا: فإن عملية (الضبط الاجتماعي) تظل في مقدمة المبادىء التي يلحّ المشرّع الإسلامي عليها ما دام هدف الإسلام ـ أساساً ـ هو قيام

---

(١) وهذا من نحو ما نلحظه مثلاً من أداة الضبط المتمثلة في (التنشئة الاجتماعية) وبين أداة الضبط المتمثلة في (قوانين الدولة) بالنسبة لظاهرة واحدة (في المجتمع الأمريكي على سبيل المثال) هي قضية التفرقة بين البيض والسود، حيث يكوّن الطفل خبرة سلبية حيال السود (في تنشئته الأسرية) بينا يواجه (القانون) بمبادىء مخالفة لخبرته المشار إليها، وهذا التضاد يكشف عن فساد كل من الوسيلتين المذكورتين. أما التنشئة فهي (انحراف) وليست ضبطاً للانحراف، وأما القانون فلأنه مظهر زائف مفروض من الخارج (لكسب سمعة دولية) وليس قناعة (داخلية) بمساواة الإنسان لأخيه.

(٢) لعل عقوبة السرقة ـ على سبيل المثال ـ تعدّ أوضح نموذج لفشل «الضبط» حيالها في مجتمعات الأرض، ومثلها الانحرافات الجنسية وإدمان الكحول ونحوها: حيث تنتفي عمليات الضبط حيال بعضها ـ فيما يتصل بالجنس والخمر ـ وحيث تفشل أداة (العقاب بالنسبة إلىٰ السرقة) عن ضبط ذلك بسبب عزلتها عن مبادىء السماء التي حدّدت ذلك بقطع اليد بالنسبة إلىٰ السرقة، وبإقامة الحد البدني بالنسبة إلىٰ الجنس والخمر ونحوهما كما سنوضح ذلك لاحقاً.

المجتمع «العبادي»، وهو مجتمع لا يمكن أن يحقق توازنه وأمنه إلا من خلال تنشئته وفق مبادىء السماء ومن ثم ضبطه عن الانحراف عنها، حيث أن التنشئة من جانب والجزاء من جانب آخر يتكفلان بتعديل السلوك الذاتي والعدواني أو ضبطه كما هو بيّن.

إن كلاًّ من التنشئة والجزاء في الإسلام يأخذ طابعاً متميزاً عن (الضبط) الأرضي، سواء أكان ذلك من حيث مسبباته أو من حيث وسائله. فمن حيث المسببات لا تمارس عملية الضبط أو تترك إلا حيال أنماط محددة من الأفعال الاجتماعية، كما أنه من حيث الوسائل تمارس عمليات الضبط وفق طرائق لا يألفها البحث الأرضي البتة.

أما التنشئة فإن ما يفرز أهميتها ـ إسلاميًّا ـ بوضوح، هو: إن تشرّب المبادىء الإسلامية يتم من خلال العلاقة الرئيسة بين (الله تعالى) و (الإنسان) حيث تسبق هذه العلاقة علاقته الثانوية بـ(الآخرين)، وحيث تتميز علاقته بـ(الله تعالى) بكونها مقترنة بمعرفة وبتقدير وبجزاء غيبي منه (تعالى)، . . . إنّ تشرب الشخصية الإسلامية بمبادىء (الله تعالى) حينما تقترن بمعرفة وتقدير وبجزاء من نمط خاص يظل ذا فاعلية (من حيث الضبط) لا ترقى إليها فاعلية المعرفة والتقدير والجزاء الأرضي الذي تطبعه سمة (القصور)، وهو (قصور معرفي) يحتجزه عن تقديم المبادىء السليمة للتنشئة فيما يكشف هذا التفاوت الملحوظ بين المبادىء التي تصل إلى حدّ التضاد فيما بينها متمثلاً في المدارس الاجتماعية التي نواجهها قديماً وحديثاً من حيث التفاوت الملحوظ في وجهات النظر التي تصدر عنها.

ويترتب على ذلك أن يطبع (الضبط الجزائي) أيضاً بنفس القصور المعرفي، مما يفسر لنا ذلك سر الفشل في ضبط المجتمعات الأرضية بالنحو الذي لحظناه في صفحات سابقة من هذا الكتاب، . . . وهذا على الضد من المجتمع الإسلامي الذي يتسلّم (مبادىء التنشئة) من السماء غير مطبوعة بسمة (القصور) الذي يغلف مبادىء الأرض، فمثلاً المبدأ الاجتماعي القائل «كلكم لآدم وآدم من تراب» والمبدأ القائل «لا فضل

لعربي على أعجمي إلا بالتقوى» حينما يتشرّب بهما الشخص عبر تنشئته الاجتماعية (في صعيد الإرشاد)، وحينما يواجههما (في صعيد التجربة الإسلامية) حيث كان بلال (الأسود) وسلمان (الفارسي) وأبو ذر (الفقير) يحيون مع (الأبيض) و (العربي) و (الثريّ) دون أي تفاوت عنصري وسلالي وطبقي، بل على العكس من ذلك يصعدون إلى هرم السلّم الاجتماعي من خلال معيار (التقوى ـ العمل الصالح ـ الخدمة الاجتماعية. . . الخ). . أقول حينما يتشرّب الأفراد بهذه المبادىء (في صعيد النظرية والتطبيق) حينئذٍ لا نتوقع فشلاً في قيام المجتمع المتوازن على نحو ما نواجهه من فشل المجتمعات الحديثة التي تتعامل مع الملوّنين، أو الطبقات الدنيا، أو الأقليات على نحو الاستعلاء العنصري والسلالي والطبقي(١).

سر ذلك أن هذه المجتمعات لم تتشرّب بمبادىء التقوى (كلكم لآدم، لا فضل لعربي. . .) ولم تتشرب دلالة (الله تعالى) الذي خلق الزنجي والمغولي والقوقازي والغني والفقير. . . الخ، ولم تتشرب المبادىء العبادية لمفهوم الإنسان ووظيفته التي أوكلها الله تعالى إليه وأن هدف خلقهم (شعوباً وقبائل ليتعارفوا) وليس ليستعلي بعضهم على بعض. . . إن أمثلة هذه المبادىء لم تتشرب بها المجتمعات الأرضية مما يترتب على ذلك أن تصاغ بنحو (هشّ) بالرغم أن أصواتاً مخلصة ترتفع بالمطالبة بإزالة الفوارق المشار إليها.

وأيًّا كان، إن ما يعنينا من ظاهرة (الضبط الاجتماعي) في الإسلام أن نشير إلى أن الشطر الأول من عملية «الضبط» وهو (التنشئة) تفرض فاعليتها

---

(١) تشير الدراسات الاجتماعية إلى أن ربع سكان الولايات المتحدة الأمريكية (وهي في تصور القاصرين زعيمة المجتمعات الأرضية في مظهرها الحضاري والثقافي) يحيون مشاعر العزلة والنبذ الاجتماعي من نحو الزنوج والهنود الأمريكيين. . . الخ، فضلاً عن البناء الطبقي الذي يفرز الطبقة العليا فحسب بينا تتصاغر الأغلبية حيالها كما هو واضح.

في صياغة المجتمع المتوازن من حيث كونها تصاغ وفق مبادىء يتم التشرب بها من خلال (قناعة) و (يقين) بـ «كمال المصدر» الذي تستمد مبادئها منه (العلاقة الرئيسة بين الله تعالى والإنسان)، مضافاً إلى أن معرفة ذلك تقترن بتقدير وبجزاء خاص يجعلان الالتزام بها (أي مبادىء الله تعالى) مصحوباً بفاعلية لا سبيل إلى التشكيك بها، فعندما يتحسس الإنسان أن (السماء) تثمّن سلوكه المشار إليه، وأنها تكافئه أخرويًّا (وربما دنيويًّا أيضاً) حينئذٍ يحرص على الالتزام بها دون أدنى شك. وهذا على العكس تماماً من (مبادىء الأرض) التي لا تتحدد في (مصدر) واعٍ، مثمّن، مكافىء: بل تغيم في (حبر على ورق) أو في أعراف وتقاليد وعادات يسهل تجاوزها، نظراً لضآلة فاعلية الرقيب عليها، فضلاً عن عدم انطوائها على حقائق ثابتة بقدر ما هي عرضة للخطأ والقصور بالنحو الذي خبرته مجتمعات الأرض قديماً وحديثاً.

إذاً: مفهوم (التنشئة) بصفتها أداة (ضبط) للمجتمعات يتحدد إسلاميًّا وفق تصور خاص هو (سلامة) المبادىء التي يتم تشرّبها من جانب (بصفتها مستمدة من الله تعالى الذي خلق الإنسان ورسم مبادىء الضبط لمجتمعاته)، و (قناعة) الإسلاميين بها من جانب آخر بما يعمّق هذه القناعة من (تثمين) و (جزاء) على الالتزام بها، فيما يترتب على ذلك: نجاح عملية الضبط المشار إليها.

* * *

وهذا ما يتصل بالأداة الأولى للضبط وهي (التنشئة الاجتماعية). أما ما يتصل بأداة الضبط الأخرى وهي (الجزاء الاجتماعي) فإن للتصور الإسلامي حيالها فاعلية خاصة أيضاً تفترق عن التصورات الأرضية التي يمكن ملاحظة إخفاقها بوضوح في ميدان صياغتها لمبادىء الجزاء الاجتماعي.

إن (الجزاء الاجتماعي) في الإسلام يكتسب نفس سمة (التنشئة

الاجتماعية) من حيث كونه (مبدأً اجتماعيًّا) موسوماً بكمال المصدر الذي يرسم أداة الضبط متوافقة مع طبيعة ما يتطلبه نمط «الانحراف» من أداة لضبطه، مضافاً إلى أن الخبرة العملية أثبتت فعالية الأدوات التي استخدمها الاجتماع الإسلامي في بعض فتراته التي أتيح له من خلالها أن يمارس مسؤوليته في نطاق «المؤسسة الحكومية» أو «المؤسسة المرجعية» أو «المؤسسة الأهلية» أو مطلق الممارسات الفردية والاجتماعية التي أتاح المشرّع الإسلامي من خلالها مجالاً لاستخدام بعض الجزاءات الاجتماعية فيما ترتب على ذلك فعلاً، ضبطُ الانحراف أو تضئيله على نحو ما نعرض له لاحقاً...

والمهم، أن نعرض لمبادىء (الجزاء الاجتماعي) في خطوطه الإجمالية من حيث أنماطه ومجالاته...

* * *

الجزاء في الإسلام ينشطر إلى «ذاتي» أو «داخلي» يمارسه الشخص حيال نفسه دون تدخّل من الأجهزة المسؤولة(١)، وإلى جزاء «خارجي» تمارسه الأجهزة المشار إليها.

أما الجزاء الذاتي فبالرغم من أنه لا يتصل بالبحث الاجتماعي عدا بعض حالاته، إلا أنه يحقّق نفس نتائج الضبط الاجتماعي في هذا الصدد، حيث تفضي معاقبة الشخص لنفسه ـ وهو جزاء عاجل يدرأ به عقوبة الآخرة ـ إلى أن يتدرب تلقائيًّا على عدم ممارسة الانحراف وتصبح جزءاً من عملية التنشئة التي يتشرّبها. وهذا النمط من الجزاء الذي لا تخبره

---

(١) يتمثل الجزاء الذاتي في تكفير الشخص عن الأخطاء العبادية التي تصدر عنه كما لو أخلّ بمبادىء الصلاة والصوم والحج والزواج واليمين والمعاملات المالية ونحوها، حيث يترتب على ذلك وجوب التكفير عنها بأن يلزم نفسه بتعويض ذلك ببذل مالي يدفعه إلى الآخرين أو القيام بمراسم خاصة مثل الصوم.

مجتمعات الأرض لا تنحصر فاعليته في النطاق الفردي بل يتجاوزه إلى المعطيات الاجتماعية المتمثلة في تحقيق التوازن الاقتصادي وغيره مثل: إطعام الفقراء، وتحرير العبيد، وإرجاع الحقوق المالية لأصحابها... وأما الجزاء الخارجي، فيتمثل في عنصريّ (الضغط) و (القوة) اللتين تمارسهما الأجهزة المسؤولة (المؤسسات الرسمية والأهلية والجماعات والأفراد) حيال المنحرفين. ويتم من خلال أدوات متنوعة: نفسية مثل (التشهير ببعض المنحرفين)[1]، بدنية مثل (القصاص والحدود والتعزيزات)[2]، مالية مثل (الغرامات، الضمانات، الديّات)[3]، ... الخ.

إن أهم ما ينبغي لفت الانتباه إليه هو أن استخدام القوة أو الضغط بالنحو الذي رسمه الاجتماع الإسلامي يظل متميزاً عما رسمته مجتمعات الأرض بكونه أداة للضبط تحتفظ بفاعلية ملحوظة في تعديل السلوك الاجتماعي، بخلاف أدوات الضبط التي تمارسها مجتمعات الأرض من حيث فشلها في تحقيق المهمة الاجتماعية المشار إليها.

فالقصاص ـ على سبيل المثال ـ وهو من أبرز أشكال الجزاء الاجتماعي في الإسلام، يظل أداة (ضبط) ضخمة في ميدان التوازن الاجتماعي حيث وصفه النص القرآني الكريم بأنه (حياة) للمجتمعات ﴿ **ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب** ﴾ وعبارة (حياة) ليست رمزاً فنيًّا لمفهوم التوازن أو الأمن، بقدر ما تفصح حقيقة عن المفهوم المشار إليه،

---

(١) وهذا من نحو التطواف بشهود الزور وفضحهم أمام الآخرين.

(٢) القصاص هو معاقبة المعتدي بالمثل من نحو إعدام القاتل، والحدود هي: ضرب المنحرف عدداً معيناً من الأسواط، والتعزير هو: ضربه بعدد أقل غير محدود.

(٣) الديات هي: تعويض مالي بدلاً من القصاص في عمليات القتل والتجريح: إما بناءً على التراضي بين المعتدي والمعتدى عليه في حالة الجرح وبين أولياء الأخير في حالة القتل. أو بناءً على عدم إمكان المقاصّة مثل الصدمة العقلية الناجمة عن العدوان، حيث لا يمكن مقاصة المعتدي الذي سبّب ـ بضربه ـ صدمة عقلية: كما هو واضح.

طالما ندرك جميعاً بأن مَن يهمّ بالعدوان ـ قتلاً أو جرحاً ـ سوف يعاقب بالقتل والجرح ـ وليس بالسجن مثلاً ـ حينئذٍ يحتجزه الخوف من أمثلة هذا العقاب عن ممارسة العدوان، فيتحقق بذلك مفهوم (الحياة) التي تعني حفظ النفس من الموت أو العاهة الجسمية، ومن ثم تحقيق الأمن أو التوازن الاجتماعي. والأمر نفسه بالنسبة إلي سائر أدوات الضبط الاجتماعي، ومنها الحدود مثلاً، فالسارق حينما تُقطَع يده: حينئذٍ فإن الخوف من القطع ـ وليس مجرد السجن ـ سوف يحتجزه عن ممارسة الانحراف المذكور ليس لأن قطع أصابع يده أو رجلهِ في حالة التكرار تجعل من المتعذر عليه معاودة الجريمة فحسب، أو أنّ قتله في المرة الرابعة يلغي إمكانية السرقة أساساً بل إنه أيضاً يظل وسيلة تخويف من الصعب أن يتجاهلها الآخرون ممن تتحدث أنفسهم ذات يوم بالسرقة[1].

والأمر ذاته أيضاً بالنسبة إلىٰ سائر أشكال الحدود وفي مقدمتها الجزاء المتصل بانحرافات الجنس والخمر، فهذان النمطان من الممارسات التي تضجّ منها مجتمعات الأرض وتقرّ بما أحدثته من أشد أشكال التصدع في البنيان الاجتماعي. . . هذا النمطان من الممارسة لم تصغ حيالهما أية عملية (ضبط) في مجتمعات الأرض، بينا أخضعهما الاجتماع الإسلامي للجزاء المتمثل في إقامة الحد على ممارستهما ومن ثم تنفيد (الإعدام) أيضاً في حالة التكرار أو الحالات الأشد شذوذاً.

ومن البيّن أن مجرد إقامة الحد من الممكن ألاّ يحجز المنحرف من معاودة الجريمة، كما يمكن ألا يحجز الآخرين من ممارستها، لذلك فإن عملية (القتل) في حالة التكرار أو الشذوذ الحاد سوف تحجز المنحرفين عن

---

(١) الغريب أن مجتمعات الأرض تمارس أبشع أنواع التعذيب الجسدي بخاصة في الجزاءات السياسية، مما لا يألفه حتى مجتمع الحيوان المتوحش، إلا أنها تنكر عملية قطع الأصابع مثلاً، وهذا نموذج واحد من التضاد الفكري الذي تحياه حضارات الأرض.

التفكير بممارسة ذلك نهائيًا. . .

والحق أن الجزاء الاجتماعي في الإسلام لم يقف عند هذا النطاق من ممارسة (الضبط)، بل تواكب عملية الجزاء ذاتها مجموعة من المبادىء التي تحقق الضبط في مستويات متنوعة منها: أولاً: ما دام الهدف الاجتماعي هو (الضبط) وليس (الجزاء)، حينئذٍ أتاح الإسلام فرص تعديل السلوك حتى لا يصل الأمر إلى مرحلة الجزاء، وهذا ما يتمثل في مفهوم (التوبة) التي يطالب المشرّع الإسلامي بالتوفر عليها قبل انكشاف الجريمة حيث تحقق (التوبة) فاعلية (الضبط) دون الحاجة إلى ممارسة الجزاء كما هو واضح[1]. وهذا النمط من الضبط لا تخبره مجتمعات الأرض التي تفتقر إلى مفهوم (العلاقة الرئيسة بين الله تعالى والعبد) بما تفرضه من تلقائية في تعديل السلوك: ما دامت السماء تعي وتثمّن هذا الندم على ممارسة الانحراف. أما من حيث (العلاقات الاجتماعية) فإن أهمية «التوبة» تتمثل في أن يحتفظ الشخص بأهم حاجاته الاجتماعية وهما «الانتماء» و «التقدير»، حيث أن الفضح (من خلال الجزاء) يرتطم بإشباع الحاجتين المشار إليهما. . . هذا فضلاً عن أن فضح المنحرف نفسه وتسليمه إلى ساحة القضاء يساهم في (العدوى الاجتماعية) أي: تشجيع الآخرين على ممارسة نفس الانحراف. لذلك نجد ـ وهذا ما يشكّل مبدأ آخر من مبادىء (الضبط) التي تواكب عملية الجزاء ـ أن التوصيات الإسلامية تطالب بعدم فضح المنحرف حتى في حالة ثبوت الجريمة أيضاً حيث تمنع الآخرين من

---

(١) تشدد التوصيات الإسلامية على عدم فضح المنحرف لجريمته إلى الدرجة التي نجد من خلالها أن كلًّا من النبي (ص) والإمام علي (ع) (وهما يمارسان مسؤولية الحكم) حاولا أن يثنيا أكثر من شخص أقرّ بجرائم جنسية غير مشروعة حيث يتطلب إقامة الحد أربعة إقرارات بالجريمة، حاولا بوسائل شتى أن يثنيا المنحرف من إتمام إقراره حتى يبعدا عنه إقامة الحد حرصاً على تحقيق مهمة الضبط من خلال التوبة من جانب، وحفظاً على سمعته الاجتماعية من جانب آخر، وحرصاً على عدم إبراز الظواهر الانحرافية من جانب ثالث.

مشاهدة إقامة (الحدّ) عليه، وهذا ما حدث في حكومة الإمام علي (ع) حينما عقّب على (حشد) حضر إقامة الحدّ قائلاً (لا مرحباً بوجوه لا ترى إلا في كل سوء هؤلاء فضول الرجال)، فالإمام (ع) يصف هذا الحشد بسمة (السوء) و (الفضول)، أما سمة (السوء) فتعني (الجريمة) التي ينبغي الاتّشاعَ من خلال رؤية صاحبها، وأما (الفضول) فيعني انتفاء الحاجة إلى مثل هذه المشاهدة، . . . والمهم أن عدم السماح للآخرين بمشاهدة الجزاء ينطوي على عملية (ضبط اجتماعي) حيال كل من المنحرف والحشد من حيث عدم تعريض المنحرف للفضح، ومن حيث عدم إشاعة الفحشاء (العدوى الاجتماعية) بالنسبة إلىٰ الآخرين، فضلاً عن ضبط سلوكهم (وهو تدريبهم على عدم الفضول).

هذا إلى أننا نجد بأن عملية عدم الفضح ـ وهذا مبدأ آخر من مبادىء الضبط التي تواكب عملية الجزاء ـ تشمل مطلق الأشخاص الذين مارسوا الانحراف، وقُدّر لهم بأن يرشحوا لإقامة (الحدود) على المنحرفين، حيث تُحظِر التوصيات الإسلامية السماح لهم بإقامة (الحد)، وهو حظر يحقق ضبطاً لسلوكهم من خلال تذكّرهم بانحرافاتهم التي لم تتعرض لعملية فضح، وهذا ما حدث في حكومة الإمام علي (ع) أيضاً حينما طالب المرشحين لإقامة بعض الحدود بأن يتلثّموا بحيث لا يعرف أحدهم الآخر، ثم طالب بألا يتقدم إلى ممارسة الجزاء إلا من لم يمارس عملاً انحرافيًّا يتطلب الحدّ، فانسحب من الحشد أكثرهم.

بيد أن الملاحظ أن هناك استثناءات لمبدأ عدم فضح المنحرف، فما دام المهم هو تحقيق عملية الضبط وليس نمط الجزاء أو الفضح وعدمه، حينئذٍ فإن الضبط قد يفرض أنماطاً من الجزاء الذي يتطلب فضح المنحرفين، وهذا ما نلحظه في الجزاءات المترتبة على شهود الزور، وقطّاع الطرق وشاهري السلاح حيال الحكومة الإسلامية، والمصرّين على ممارسة الانحرافات، . . . الخ. بصفة أن هذه الأنماط من الانحرافات تطال الكيانات الاجتماعية وأجهزتها القيمية بنحوٍ أشد خطورة من غيره من

الانحرافات، فإشهار السلاح مثلاً يهدد المؤسسة الحكومية أساساً وقطع الطريق يهدد أمن الناس، وشهادة الزور تحقق ما هو باطل وتبطل ما هو حق وهو أمر يهدد جهاز القيم في الصميم...

ما تقدم يجسّد جزاءات اجتماعية يباشرها أفرادٌ وجماعات أو مؤسسات اجتماعية،... وهناك جزاءات اجتماعية (تتدخل) السماء في مباشرتها، فيما يمكن درجها ضمن عنوان:

* * *

ـ التكييف الجزائي للمجتمعات ـ

تتمثل هذه الجزاءات في ظواهر اجتماعية سبقت الإشارة إليها عند حديثنا عن التصور الإسلامي للعلاقات، حيث قلنا إن هناك علاقة بين السماء وبين الإنسان، متجسدة في (تدخل) السماء وفي تكييف الأبنية المرتبطة بنشأة المجتمعات وتطورها وانحلالها، وفي تكييف الجزاءات المترتبة على سلوك المجتمعات: إيجاباً وسلباً، حيث عرضنا لهذه الجزاءات في خطوطها العامة، وحيث نفصل الحديث عنها في هذا الحقل الخاص بالضبط الاجتماعي...

إن هذه الجزاءات ترتبط بطبيعة المهمة العبادية للإنسان، فما دام الإنسان قد خلق أساساً لممارسة (الخلافة في الأرض) حينئذٍ فإن المفروض أن يلتزم المجتمع البشري بمبادىء السماء العبادية المرسومة له، لكن بما أن الإنسان يؤثر ذاتيته وعدوانيته إشباعاً لحاجاته غير المشروعة، حينئذٍ فإن السماء ترتب جزاءاً على ذلك في مستويي الصعيد الدنيوي والصعيد الأخروي، بالرغم من أن الجزاء الأخروي هو الجزاء الرئيس الذي ينتظر المنحرفين عن مبادىء السماء: بصفة أن التجربة العبادية هي بمثابة اختبار أو امتحان يجتازه الإنسان بنجاح أو بفشل من خلال التزامه أو عدم التزامه بمبادىء السماء، وبصفة أن الدنيا متاع عابر لا قيمة له بالقياس إلى الإشباع

الأخروي: حينئذٍ فإن الجزاء المترتب على الانحراف يأخذ أهميته في اليوم الآخر طالما لم تكن الدنيا ـ في تصور السماء ـ ذات قيمة. لكن بالرغم من ذلك، فإن السماء رتبت جزاءات دنيوية أيضاً في حالات خاصة، وهذه الجزاءات تظل مرتبطة بعملية الضبط الاجتماعي، أي: كما أن الانحرافات الفردية مثل السرقة والقتل ونحوهما تتطلب عملية ضبط كـ (السجن والإعدام الخ) تحقيقاً لأمن المجتمعات، كذلك فإن الانحرافات الاجتماعية تتطلب عملية ضبط تطال الكيان أو البناء الاجتماعي للأمة أو المجتمع أو الجماعة. وقد ألمح القرآن الكريم إلى عملية الضبط الاجتماعي في جملة من الآيات من نحو ﴿ **وما نرسل بالآيات إلا تخويفا** ﴾...

بيد أن الجزاءات الاجتماعية لا تنحصر فاعليتها في الضبط الاجتماعي فحسب بل تأخذ صفة جزائية صرفة في كثير من الحالات: بغض النظر عن كونها تفضي إلى الضبط وعدمه، وبهذا تكون مماثلة للجزاءات الأخروية التي تعدّ عملية محاكمة يتحمل الإنسان من خلالها مسؤولية سلوكه وتحديد مصيره النهائي في هذا الميدان...

وفي ضوء هذه الحقائق يجدر بنا أن نعرض لمستويات الجزاء الاجتماعي: نظراً لأهميتها الكبيرة من حيث صلة ذلك بكيان المجتمعات أساساً، حيث أن البحث الأرضي غائب تماماً عن أمثلة هذه الجزاءات التي تطال مجتمعات بأكملها وتحدد مصائرها...

ويمكننا أن نعرض لهذه الجزاءات في جملة خطوط، منها:

- لا يحدث الجزاء الاجتماعي بنمطه السلبي بخاصة إلا بعد عملية توصيل المبادىء إلى المجتمعات.
- لا يحدث الجزاء المذكور إلا بعد إنذار المجتمعات وإعلامها بحدوث الجزاء الاجتماعي في حالة الإصرار على الكفر.
- قد تتحقق بعض الجزاءات التمهيدية: من أجل التخويف وفسح المجال لإعادة النظر في مواقف المنحرفين حيال رسالة السماء.

ـ قد تتكرر الجزاءات ثم تتوقف ثم تعود وهكذا: حتى يفسح المزيد من فرص الهداية، وهذا من نحو قوم فرعون.

ـ قد تحدث الجزاءات الإيجابية مصحوبة بالتهديد برفعها (قوم عيسى).

ـ قد ترفع الجزاءات السلبية: نظراً لإيمان هذا المجتمع أو ذاك (قوم يونس).

ـ تتعدد الجزاءات بقدر تعدد المواقف السلبية أو الإيجابية (قوم بني إسرائيل).

ـ يترتب الجزاء الاجتماعي للمجتمعات على نمط السلوك الذي تصدر عنه، وهو نمطان بطبيعة الحال:

١ ـ السلوك الإيجابي: وهو الإيمان والالتزام بمبادىء السماء.

٢ ـ السلوك السلبي: وهو عدم الإيمان وعدم الالتزام بمبادىء السماء.

وكل من هذين السلوكين ينشطر إلى قسمين، أحدهما: الإيمان مقابل الكفر، والآخر الطاعة مقابل المعصية. فالأول منهما يشمل المؤمنين بالسماء مقابل العلمانيين الذين لا إيمان لهم بالله تعالى. والآخر: يشمل المؤمنين بالله تعالى، إلا أنهم نمطان، أحدهما: ملتزم بمبادىء السماء أي (الطاعة) والآخر غير ملتزم بها أي (المعصية)...

والمهم، أن الجزاءات الاجتماعية تترتب وفقاً لما هو إيجابي من السلوك بنمطيه: الإيمان والالتزام، ولما هو سلبي من السلوك بنمطيه: الكفر والمعصية.

وقد أشارت النصوص القرآنية الكريمة إلى هذه الأنماط الأربعة من الجزاءات في جملة نصوص، منها ما يتصل بالإيمان والكفر حيث أشارت بقوله تعالى: ﴿ **ولو أن أهل القرى** ﴾ إلاّ أن الإيمان يستتبع جزاءاً إيجابيًا هو: الإشباع الاقتصادي، وأن العكس يستتبع الحرمان. وأشارت فيما

يتصل بالطاعة والمعصية إلىٰ مسائل كالفقر والغنىٰ والمرض والصحة... الخ.

وتنشطر الجزاءات الاجتماعية إلى نمطين، أحدهما: يتصل بالمجتمعات السابقة على الإسلام (مثل مجتمعات نوح وهود وصالح... الخ)، والآخر: يتصل بالمجتمعات المعاصرة لرسالة الإسلام، حيث نجد بعض الفوارق الجزائية في هذا الميدان، وفي مقدمة ذلك: ملاحظة أن الجزاءات السابقة على عصر الإسلام، تتميز بكونها تطال مجتمعاً بأكمله: إبادة أو تشويهاً، أي أنها ذات طابع إبادي أي: (استئصال المجتمع بأكمله) وهذا مثل حادثة الطوفان، والصيحة، والريح، الخ وذات طابع تشويهي مثل (المسخ إلى قردة وخنازير) وأما الجزاءات في المجتمعات اللاحقة فهي دون ذلك مثل (الهزيمة العسكرية مثلاً، أو الجدب، أو القهر... الخ) وقد أشارت النصوص الإسلامية إلى الأسباب الكامنة وراء مثل هذا التفاوت من الجزاءات: تكريماً لرسالة الإسلام.

كما تتنوع الجزاءات الاجتماعية ـ بغض النظر عن مراحلها التأريخية ـ إلى أنماط ـ سبقت الإشارة إليها ـ وهي:

١ ـ ظاهرة الحياة أو الهلاك.
٢ ـ ظاهرة المسخ والتشويه.
٣ ـ ظاهرة الانتصار العسكري أو الهزيمة.
٤ ـ ظاهرة الخراب أو العمران.
٥ ـ ظاهرة الحرية أو القهر.
٦ ـ ظاهرة الأمن أو الخوف.
٧ ـ ظاهرة الغنى أو الفقر.
٨ ـ ظاهرة المرض أو الصحة.
٩ ـ ظاهرة الجدب أو الخصب.
١٠ ـ ظاهرة التفكك أو الوحدة.
١١ ـ ظاهرة التفرق أو التجمع.

١٢ ـ ظاهره.
١٣ ـ ظاهرة الطبع والرين.. على الأفئدة... الخ.

فالملاحظ أعلاه، أن هذه الظواهر يطال بعضها كيان المجتمعات أساساً من حيث استئصالها، وبعضها من حيث مسخها، وبعض من حيث التفكك لا بنيتها الاجتماعية، كما يلاحظ أن بعضها يطال البعد السياسي، والآخر البعد الاقتصادي، والثالث البعد النفسي، والرابع البعد الجسمي... الخ.

وتتنوع أسباب الجزاءات تبعاً لنمط البيئة التي تفرز مصاديق متنوعة لسلوك الإيمان والطاعة والكفر والمعصية، حيث تفرز هذه الأنماط الأربعة من السلوك مفردات شتى من السلوك ففي صعيد:

١ ـ **الإيمان والكفر**: نجد أن تكذيب الرسل، وقتلهم، وإيذاءهم، والتمرد على أوامرهم والسخرية منهم، ومجادلتهم بالباطل، ومعاندتهم... الخ من قبل الكفار تشكل جميعاً أسباباً لحدوث الجزاءات الاجتماعية بنحوها السلبي. وبالعكس نجد أن الإيمان بهم ومؤازرتهم الخ تشكل أسباباً لحدوث الجزاءات الإيجابية، بالنحو الذي عرضنا لنماذجه في مقدمة هذا الحقل. وأما في صعيد:

٢ ـ **الطاعة والمعصية**: نجد أن مخالفة أوامر الرسل في أزمنتهم، ومخالفة مبادىء السماء بعامة من قبل المؤمنين برسالات السماء، أو العكس: أي إطاعتهم وإطاعتها: تشكل جميعاً أسباباً لحدوث الجزاءات بنحوها السلبي والإيجابي...

ويمكننا عرض مفردات مهمة من السلوك الاجتماعي المرتبط بالمعصية أو الطاعة، فيما يترتب عليها جزاءات اجتماعية متنوعة، منها:

١ ـ مخالفة أوامر الرسل وأولي الأمر.
٢ ـ البطر أو عدم الشكر.
٣ ـ عدم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٤ ـ معاونة الظلمة.
٥ ـ عدم التواصل الاجتماعي.
٦ ـ عدم التعاون... الخ.

ولا ينحصر الجزاء الاجتماعي في ترتبه على السلوك السلبي والإيجابي، بل يتحدد حيناً على العكس من ذلك، فيترتب ما هو إيجابي على ما هو سلبي وبالعكس، وهذا ما يتمثل في الجزاء الاختباري الذي يطال المؤمنين من خلال تعريضهم إلى الشدائد، ويطال العاصين من خلال تعريضهم إلى النعم وهو ما يطلق عليه مصطلح الاستدراج، أي: إن السماء تتقدم بإغداق العطاء على العاصين حتى تستدرجهم بذلك إلى جزاءات سلبية لاحقة نتيجة لعدم استثمارهم ذلك عباديًّا، وبالعكس تتقدم السماء بشدائد على المؤمنين، لكي تعوض لهم عن ذلك، بالجزاءات الإيجابية أخرويًّا.

الفصل الثالث

الأفعال المشتركة

ـ الأفعال المشتركة ـ

القيم أو المبادىء الاجتماعية التي عرضنا لها: إسلاميًّا وأرضيًّا، تجسّد ـ كما رأينا ـ عنصراً له فاعليته الرئيسة في تحديد حجم (التوازن الاجتماعي)، . . . بيد أن التوازن الاجتماعي لا يصبح (ممكناً) إلا بقدر خضوعه لأفعال أو عمليات اجتماعية يتفاعل الناس من خلالها في آليات خاصة من السلوك، وفي مقدمتها: عملية (التعاون) فيما بينهم، أو عملية (الصراع) مع القيم المنحرفة، أو (التنافس) المفضي إلى أهداف مشتركة أو (التكيّف) مع بيئات تتطلب تنازلاً عن الذات أو تمثيلاً وتوحداً مع قيمة جديدة، أو الانسحاب أساساً من ميدان التفاعل: حفاظاً على قيمة إيجابية. . . الخ.

هذه العمليات الإيجابية تقابلها ـ بطبيعة الحال ـ عمليات سلبية تفرضها نزغات الشيطان أو الجهل: تبعاً لذاتية البشر وعدوانيتهم من جانب وقصورهم المعرفي من جانب آخر، فيما يستتبع مثل هذا السلوك تفاعلات مفضية إلى التفكك الاجتماعي، . . .

وفي الحالين، فإن عمليات وأفعالاً من نحو: التعاون، التنافس، الصراع، التكيف، الانسحاب: بمستويها الإيجابي والسلبي تظل فارضة فاعليتها في الحياة المشتركة بين الناس، مما يتعين على الباحث الاجتماعي طرحها في ميدان الدراسة، والانتهاء من ذلك إلى تحديد القيم الإيجابية المفضية إلى تحقيق التوازن: وتحديد القيم السلبية المفضية إلى التفكك

الاجتماعي، ذلك من خلال المقارنة بين التصورين الأرضي والإسلامي لهذا الجانب. . .

وهو أمر نبدأ بطرحه أولاً من خلال التصور الأرضي للعمليات المشار إليها:

١ ـ أرضيًّا:

يطرح علماء الاجتماع ظاهرة الأفعال أو العمليات الاجتماعية من زوايا متنوعة. . . فالاتجاه المحافظ يطرحها من خلال مستويات: يقوم بعضها على التقسيم الثنائي وهو تقسيمها إلى (تعاون) و (تنافر) تبعاً لتركيبة الإنسان القائمة على نزعتي الخير والشر، . . .

وهناك من يقسم العلاقة التنافرية إلى نمطين هما الصراع والتنافس، حيث يطبع الصراع هدف ذاتي (كما لو حاول مثلاً كل واحد من علماء الاجتماع على كسب الموقع أو المال في بحوثه)، أما التنافس فيطبعه هدف موضوعي (كما لو تنافس العلماء على تقديم الأمثل من البحوث) من أجل الحقيقة العلمية، فيكون التنافس هنا مطبوعاً بسمة إيجابية بالرغم من استتباعه تنافراً في العلاقات، وهذا ما يجعل كلًّا من التعاون والتنافس عمليتي إيجاب ما داما ينزعان إلى نتيجة إصلاحية. . .

وهناك من يجعل من التعاون والصراع عمليتي تفاعل إيجابي، حيث يفضي الصراع في النهاية إلى التعاون من خلال عمليتي (التوافق) و (التوحد)، حيث يعني التوافق ترويض النفس على تقبل ما هو مخالف لطبيعتها، ويعني (التوحد) تمثيلها أو هضمها لمبدأ معيّن بحيث يصبح جزءاً من كيانها، وهو أمر يمكن ملاحظته في كثير من ظواهر التغير الاجتماعي أو حتى في الظواهر المتسمة بالثبات، . . . وهناك من يذهب إلى أن الصراع أساساً يظل عملية مشروعة تكسب الحياة الاجتماعية حيوية وتحتجزها من ظاهرة الرتابة والجفاف والسأم. . . الخ.

وهناك من يتجاوز هذا التقييم الثنائي للفعل الاجتماعي، إلى ثنائيات متنوعة لا تحصره في التعاون والصراع، بل تتجاوزه إلى أشكال أخرى مثل: الحب والكراهية، السيطرة والخضوع،... الخ كما أن هناك من التقسيمات ما يجعل الفعل الاجتماعي أو العلاقات ذا طابع أحادي بغضّ النظر عن التضادّ أو التقابل بين علاقة وأخرى...

أما الاتجاهات النقدية، فتتجاوز أساساً أمثلة هذه التقسيمات لتطرح الأفعال أو العلاقات من زاوية محدّدة تتناسق مع أيديولوجيتها... فاليسار مثلاً يطرح (الصراع) ليجعل منه بؤرة نشاطه الاجتماعي ما دامت أرضيته الفلسفية تنطلق من مفروغية الصراع الطبقي أو السياسي أو الثقافي الذي تفرضه حركة التأريخ... واليمين مثلاً لا يصوغ نموذجاً محدداً للفعل الاجتماعي بقدر ما تتطلبه طبيعة الوعي المنعكس على الأفراد والجماعات، بل نجد بعض اتجاهاته يتحاشى أساساً طرح مفهومي (الصراع) و (التكامل)، ليربط الفعل الاجتماعي بطبيعة المواقف التي يواجهها الفاعل من خلال انعكاساتها في وعيه، وهي انعكاسات نسبية تخضع لتفاوت الزمان والمكان والأشخاص، كما أن من اليمين من يصطلح لفظ (المباراة) في العلاقات الاجتماعية ليتجاوز بها مفهوم (الصراع) و (التنافس) أو ما يقابلهما، ليجعل الفعل الاجتماعي شاملاً لمطلق التفاعلات: إيجاباً وسلباً، إلا أن (الصراع) أو (الرفض) أو (التمرد) تظل في مقدمة العمليات التي يعنى اليمين بإبرازها في بحوثه الاجتماعية تساوقاً مع نظريته الرافضة لما هو موجود من الواقع الاجتماعي.

الصراع والبحوث المعاصرة:

بيد أن ما تجدر ملاحظته هنا، أن الاتجاه النقدي تمكّن من جرّ البحوث الاجتماعية المعاصرة إلى ساحة جديدة تتناسق مع أيديولوجيته الرافضة للواقع ألا وهي (الصراع)، حيث أن (اليسار) بخاصة (وهو الذي يتزعم الحركة النقدية حيال علم الاجتماع المحافظ) قد أثار هذه القضية في

السنوات الأخيرة ـ كما أشرنا ـ بحيث استتبعت إثارته، بروز نشاطات ملحوظة عكست تأثيرها على علماء الاجتماع: بما فيهم الاتجاه المحافظ نفسه... فبدأت دراسات مستقلة تندرج في عنوان (الصراع) وأيضاً (التغيّر) الذي سنعرض له لاحقاً فيما حاولت اتجاهات محافظة أن تعرضه بمثابة رد على الاتجاه النقدي الذي يتّهمها بالاقتصار على طرحها لمفهومات النظام والتكامل والاستقرار الخ، مستهدفة بذلك، الإعلان عن كونها تعنى بالصراع أيضاً، وعن كونها غير منسلخة عن متابعة الواقع المعاصر، ولكنها ـ بطبيعة الحال ـ تظل متفاوتة تماماً عمّا يطرحه اليسار من المفهومات التي طوّرها عن الماركسية،... كما بدأ تيار وسط يعلن عن فاعليته في ميدان البحث الاجتماعي من خلال جعله كلاًّ من (الصراع) و (التكامل) بمثابة عمليتين متكافئتين تفرضان واقعهما على الحياة الاجتماعية،... وترتب على ذلك كله أن يبرز نشاط ملحوظ في علم الاجتماع المعاصر (في ميدان النظرية بخاصة) يثير قضية الصراع بما يواكبها من وجهات النظر المتفاوتة التي تتأرجح بين التحفظ والاعتدال والتطرّف...

والواقع، أن إثارة قضية الصراع وجعلها محوراً للنشاط العلمي، يظل إلى (الافتعال) أقرب منه إلى الواقع، طالما نجد أن الاتجاهات الاجتماعية قديمها وحديثها لم تكد تطرح مفهوم الفعل أو العلاقة إلا وتتناوله من زاويتي الصراع والتعاون بصفتهما واقعاً لا يمكن تجاهل أحد طرفيه، وهو أمر دفع كثيراً من علماء الاجتماع المحايدين إلى عدّ مثل هذه الإثارة للصراع معركة وهمية أو أسطورية. ولا أدلّ على ذلك من أن اليسار نفسه لا يعتبر الصراع هدفاً بحد ذاته بقدر ما يجده تعبيراً عن مرحلة يطبعها استغلال الإنسان للآخر: اقتصاديًّا وسياسيًّا وفكريًّا، فيما يتعين من خلاله، البحث عن (نظام) أو (تكامل) أو (استقرار) مصطبغ بمبادىء عدم الاستغلال. وإذا كان الأمر كذلك، نستكشف حينئذٍ بأنّ طرح (الصراع) والإلحاح عليه من قبل التيار النقدي (اليسار بخاصة) يظل تعبيراً عن أيديولوجية قد أقرّ اليسار نفسه بعدم امتلاكها لناصية الصواب، حيث نجده

يعني على الماركسية التقليدية مثلاً مفهومها القاصر علىٰ دور العمّال وانسلاخهم من دائرة الصراع إلى دائرة الاندماج مع الأنظمة الرأسمالية، مما يعني أنّ طرح (الصراع) يظل لدى التيار النقدي مرتبطاً بالبعد الأيديولوجي وليس بالبعد الاجتماعي المطلق. . .

أما إسلاميًّا، فلا يعنينا من الطرح المتقدم لكل من التيارين: النقدي والمحافظ إلا الإشارة إلى أنّ الإسلام يرفض ـ بطبيعة الحال ـ ما هو كائن من الواقع الاجتماعي الأرضي، ويمتلك (نظريًّا) ما ينبغي أن يكون من المبادىء الإسلامية. . .

وحينئذٍ فإن تعامله مع (العمليات) أو العلاقات الاجتماعية يأخذ بُعداً نسبيًّا يتحرك من زوايا متنوعة، منها: إن رفضه لما هو كائن أرضيًّا، يعني أن (صراعه) حيال ما هو كائن، شيء تفرضه «المسؤولية» عليه: كما أشرنا في مقدمة الدراسة، وحينئذٍ يبرز مفهوم (الصراع) هنا بوضوح.

إنّ صراعه مع ما هو كائن أرضيًّا، مشروط بمبادىء تخضع لنمط الظروف التي تحدد له مواقف الصراع ومستوياته أو الانسلاخ منه، فلا يكون (الصراع) حقيقة مطلقة، بقدر ما يتجاوزه إلى (الانسحاب) أيضاً (وهو أمر نعرض له لاحقاً).

ـ التصور الإسلامي للصراع ـ

ـ كما سنرى ـ لا ينحصر في المؤسسة السياسية، ليظل الصراع حيالها هو الفعل الاجتماعي الوحيد، كما لا ضرورة للنظرة البنائية العامة التي تسحب ما هو جزئي على ما هو كلّي بحيث يترك ما هو جزئي وينصب الاجتماع بالبناء فحسب (ونعني به المؤسسة السياسية ـ الدولة)، بل يتحدد في مؤسسات وجماعات متنوعة تبدأ من أصغر وحدة كـ(الصديقين)، مروراً بـأكبر حجماً منها كـ (الجيران)، أو أكبر من ذلك كـ (الجيش)، أو أكبر منه كـ (الدولة) أو أكبر كـ (الأمة) أو أكبر كـ (المجتمع الدولي)،

الدولي)، حيث أن (صراعه) مع بعض (الوحدات) المشار إليها، لا يحجزه من (التعاون) مع (الوحدات) الأخرى: وهو أمر نعرض له عند حديثنا عن علاقات (التكيّف الاجتماعي) وحينئذٍ يصبح (التعاون) إلى جانب (الصراع)، عمليتين اجتماعيتين تفرضان عليه عباديًا. . .

- هناك من العلاقات أو الأفعال الاجتماعية ما يكتسب طابعاً آخر غير (الصراع) وغير (التعاون)، مثل (التكيّف) الذي يستتبع حيناً (تعاوناً) وحيناً آخر (انسحاباً)، وحيناً آخر (مجاملة) لا يترتب (التعاون) عليها. . . مما يعني أن حصر العلاقات في (ثنائيات) أو (أحاديات) لحظناها لدى التيار المحافظ والنقدي، أمر غير صائب.

- إنّ مفهومات (الصراع) و (التعاون) و (التكيّف)، وغيرها تأخذ في الاجتماع الإسلامي مفهومات مغايرة لتصورات الأرضيين، فيما يمتلك الإسلام تصوراً خاصًا حيال كل منها، وهو أمر نبدأ الآن بالحديث عنه ضمن عنوان:

إسلاميًا:

حين نطرح العمليات الاجتماعية في الإسلام، سوف تأخذ بنظر الاعتبار تصنيفاً يتمشى مع طبيعة التصور الإسلامي للفعل الاجتماعي. . . فالمهمة العبادية للإنسان تفرض عليه أنماطاً من الأفعال النسبية التي تحددها طبيعة الظرف الاجتماعي. فالإسلاميون (يتعاونون) فيما بينهم، وقد (يتنافسون) من أجل الخير، و (يتنافرون) مع أعدائهم للهدف ذاته، ولكنهم قد (يتكيّفون) مع بعض الأعداء أو الظروف وقد (ينسحبون) أساساً من ميدان الصراع مع أعدائهم. . . وفي نطاق (تعاونهم) نجد أنّ (الاحترام) لبعضهم الآخر يفرض ضرورته، وأن (المساواة) فيما بينهم تفرض ضرورتها أيضاً، وأن السيطرة والخضوع لا وجود لهما فيما بينهم إلا في صعيد التعاون مما تتطلبه طبيعة تقسيم العمل وتوزيع الأدوار، الخ.

هذه المستويات من التفاعل بين الإسلاميين من جانب وبينهم وبين الجماعات غير الإسلامية من جانب آخر، تفرض أشكالاً متنوعة من العلاقات الاجتماعية تتلاقى بعضها مع التصورات الأرضية، إلا أن بعضها الآخر يضادّ التصور الأرضي: نظراً لطبيعة المهمة العبادية التي ترسم لكل جماعة أو لكل ظرف اجتماعي نمطاً خاصًّا من الأفعال الاجتماعية، نبدأ بطرحها على النحو الآتي:

الأفعال الداخلية:

بالرغم من أنّ الأفعال الداخلية تظل مرتبطة بالبحث النفسي وليس الاجتماعي، إلا أن التمهيد بها للحديث عن الأفعال الاجتماعية يظل من الضرورة بمكان كبير، نظراً لأن الفعل الخارجي هو انعكاس للداخل، إنها بمثابة قيم أو معايير يتوكأ الفعل الاجتماعي عليها، وهذه الأفعال الداخلية تتمثل في مبدأ:

الحب والكراهية والحياد:

إنّ الحب يظل هو العنصر الرئيس الذي يطبع علاقة الإنسان مع الآخرين في التصور الإسلامي والأرضي أيضاً، لأن سلخ الحب من الشخصية البشرية يعني سلخها من دلالة الإنسان، ولذلك حرصت النصوص الإسلامية على تنمية هذا المبدأ وتدريب الشخصية عليه، وجعل الأفعال الاجتماعية بأكملها حائمة على المبدأ المذكور، ولعل أبرز ما تؤكده النصوص الإسلامية في هذا الصدد هو مطالبة الإنسان بإخبار أخيه عن حبه: حيث أن الإعلان عنه لفظيًّا يسهم في تمتين العلاقة بين الطرفين، كما أن مطالبة النصوص الإسلامية بالتزاور والمساعدة و... الخ، تعدّ أنماطاً اجتماعية مفصحة عن الحب المذكور.

أما مبدأ الكراهية فيظل استثناء للقاعدة، أي: إنّ الكراهية للآخرين تفرض فاعليتها في حالة واحدة هي: كراهية الشر أو المبادىء المضادة

للإسلام، فالحب يتحدّد في نطاق ما هو (خير)، مما يترتّب عليه كراهة ما هو شر بالضرورة. . .

وقد حدد الإسلام مبادىء (الحب، والكراهية) من خلال وصلها بالله تعالى، أي المطالبة بالحب من أجل الله تعالى والبغض من أجله تعالى، وبذلك جعلت الحب مبدأً موضوعيًا وليس (ذاتيًا) حيث يمكن أن يتحقّق الحب بين أطراف تتحرك من خلال (ذاتها)، إلا أنّها تعنى بإشباع حاجاتها غير المشروعة: كما لو أحب الإنسان أحد أفراد أسرته أو أقاربه أو أصدقائه الشريرين، وحينئذٍ لا يتّخذ مثل هذا الحب: بصفته حبًّا للشر وليس للخير، سمته المطلوبة.

وأيًّا كان الأمر، فإن «الحب» يظل هو العنصر الرئيس في تكييف علاقة الإنسان بالآخر، حتى أن النصوص الإسلامية رسمت مجموعة من المبادىء التي تتكفل بالحفاظ على استمرارية الحب متمثلة في:

التغافل: يعني عدم التحسس بإساءة الطرف الآخر. وفي حالة التحسس، تجيء مرحلة:

الحلم: يعني عدم إبراز الاستجابة السلبية حياله، وفي حالة إبرازه، تجيء مرحلة:

العفو: وهو يعني عدم ترتيب الأثر على الإساءة، وفي حالة ترتيب الأثر، تجيء مرحلة:

الصلح: وهو يعني ملافاة الموقف المتوتر في زمن لاحق.

الإحسان: وهو تصعيد إلى القمة في إزاحة التوتر، حيث ترد الإساءة ليس بالتغافل أو العفو أو الحلم أو الصلح بل بممارسة فعل إيجابي.

التعاون:

يتجدد مفهوم التعاون في الإسلام وفق التوصية القرآنية القائلة: ﴿ **وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان** ﴾، هذه

التوصية تلخّص «التعاون» في معيار هو: كونه أفعال البر (كالمساعدة مثلاً) وكونه يقوم على التقوى، حيث يمكن أن يتمّ تعاون على البر دون أن تصحبه التقوى التي تعني: الحرص على أداء الفعل وفق المبادىء التي حددتها الشريعة (كالمساعدة بلا منّ) مثلاً، . . . بالمقابل، لا يمكن إقرار التعاون في حالات الإثم والعدوان، فتعاون جماعة على صوغ أغنية مثلاً أو تعاونهم على إلحاق الأذى بالآخرين، لا يندرج ضمن التعاون الذي يقوم على مبدأين هما: الحب وممارسة الدور الاجتماعي.

ويقترن مفهوم التعاون بجملة من الممارسات التي تشدّد التوصيات الإسلامية عليها، وفي مقدمتها:

التعاون وقضاء الحاجات: يحتل هذا المفهوم في التصور الإسلامي أهمية ضخمة لا تكاد تضارعها حتى الأهمية التي تحملها الشعائر العبادية من صلاة وصوم وحج، الخ، حيث تشير التوصيات الإسلامية إلى أنّ قضاء الحوائج تعادل إضعاف العمل الشعائري، مثلما تشير إلى أنه لا ظاهرة أهم بعد الإيمان إلا قضاء حاجات الآخرين، وإلى أنّ خير الناس مَن نَفَعهم، بل تشير النصوص إلى أنه ينبغي ألا يملّ الإنسان من هذه الممارسة لأنها من النعم التي أغدقتها السماء عليه، وتهدّد مقابل ذلك بأشد الوعيد حيال المتلكئين في قضاء حوائج الآخرين. . . أكثر من ذلك تندب هذه التوصيات إلى ضرورة أن تكون الشخصية هي اليد العليا لا أن تتوقع تبادل المساعدة أو تكافؤ الجميع في ممارستها، وتطالب بعنصر المبادىء من دون توقع الطلب للمساعدة، وهذا ما يرتبط بمبدأ آخر هو:

الإيثار: وهذا المبدأ الاجتماعي مكمّل لمبدأ قضاء الحاجات، حيث يتصاعد بها إلى ذروة درجاته. . .، وهو يعني: أن الشخصية أو الجماعة لا تكتفي بقضاء حاجات الآخرين، بل (تؤثرهم) على حاجاتها الشخصية، انطلاقاً من المبدأ القائل (ويؤثرون علىٰ أنفسهم. . .).

وفي تصورنا أنّ أي اتجاه أرضي لا يملك توصيات مشدّدة في هذا

الجانب بالنحو الذي نلحظه لدى المشرّع الإسلامي... وإذا كانت المجتمعات الأرضية تشير إلى أزمة المجتمعات الحديثة وكون الفردية هي الطابع المميز لها، فمن الطبيعي ألا تملك هذه الاتجاهات وعياً أخلاقيًّا بقيمة قضاء الحاجات بقدر ما يحوم وعيها حول مسائل آلية من التعاون في نطاق المؤسسات، أما تعميمها على الشرائح الاجتماعية وتحديد مسؤولية الفرد حيالها فأمر لا يشير إليه الاجتماعيون إلا في نطاق دراساتهم للمجتمعات أو الجماعات المغلقة، وحتى في نطاق دراساتهم للمجتمعات الصناعية المعاصرة ورصدهم لمشكلاته فإنّ المسائل المرتبطة ببروز (الفردية) مثلاً، لا تعالج في ضوء المفهوم الذي يطرحه الإسلام حيال قضاء الحاجات، بصفتها عملية تسهم ـ دون أدنى شك ـ في تفريج الأزمات التي يكابدها الأفراد نتيجة الترشيد الحكومي أو الترشيد الاجتماعي العام. ونحن لا نحتاج إلى أدنى تأمّل حتى ندرك أن ظاهرة (كالاغتراب) مثلاً إذا كان القهر الخارجي في شتى مستوياته السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية بعامة تقف سبباً وراء ذلك، فإن التعاون بين الأفراد في نطاق قضاء الحاجات سوف يسهم في مسح التوترات التي تحسّس هذا الفرد أو ذاك باغترابه. طبيعيًّا، إن الأبنية الاجتماعية المنحرفة هي السبب الكامن وراء ذلك، إلا أن قهرها الذي يحجز الأفراد عن إمكانية تجاوزه من الممكن أن يعوّض عنه مبدأ (قضاء الحاجات)، بحيث يصبح تعميمه أداة فعالة في إزاحة كثير من المشكلات: انطلاقاً من الحقيقة الإسلامية التي نكررها، وهي: إن إمكانية التوازن العام لا تمنع من تحقّق التوازن الجزئي في نطاق الجماعات الأولية أو الأفراد.

* * *

إنّ مبدأ قضاء الحاجات وما يرتبط به من (الإيثار) يظل تعبيراً عن (دلالة الحب) إحدى دعامتي (التعاون)، مضافاً إلى دعامة (المسؤولية في ممارسة الدور الاجتماعي)، أما ممارسة الدور فيقترن بمبدأ اجتماعي يتحدّد من خلاله تعاون الناس فيما بينهم من خلال تقسيم العمل: حيث أن عملية

التقسيم تقترن بممارسات تفرز علاقات خاصة يطرحها علماء الاجتماع ضمن سلسلة العمليات الاجتماعية التي نعرض لها في هذا الحقل، وفي مقدمتها: علاقات السيطرة والخضوع، وعلاقات الاحترام ونحوها من العلاقات التي تتطلبها ممارسة الدور الاجتماعي، وهذا ما نطرحه ضمن عنوان:

السيطرة والخضوع

اعتاد البحث الأرضي في بعض اتجاهاته أن يضع كلاًّ من (السيطرة) و (الخضوع) ضمن قاعدة العمليات أو العلاقات الاجتماعية، بل إن بعض علماء الاجتماع، يجعل من السيطرة والخضوع جوهر العمليات الاجتماعية، ليس في النطاقات المؤسساتية فحسب كـ (الدولة ودوائرها): بل حتى في مطلق التعامل الاجتماعي، مع ملاحظة أن مثل هذه العلاقات تظل في الغالب مطبوعة بسمة سلبية، أي: السيطرة المقترنة بمشاعر العلوّ، والخضوع المقترن بمشاعر الدونية والقهر، وهو أمر لا نحتاج إلى تأكيده ما دام علماء الاجتماع أنفسهم قد عرضوا لهذا الجانب، وأبرزوا أهم مشكلة اجتماعية (في صعيد المؤسسة ـ الدولة والمواطنين) متمثلة في الهوة الفاصلة بين الحكام والمحكومين، حيث أن القهر من جانب، والترشيد الحكومي الذي يستهدف تمييع الوعي لدى المواطنين من جانب آخر، يظل هو الطابع الذي يسم المجتمعات البشرية. والأمر نفسه بالنسبة إلى كثير من المؤسسات الاجتماعية التي تحكمها أمثلة هذه العلاقات... بالمقابل نجد هذه العلاقات، ليس من حيث اقترانها بمشاعر العلوّ أو الدونيّة، بل من حيث إدانتها أساساً وتبديلها إلى علاقات التكافؤ مثلاً، وهو أمر يظل مطبوعاً أيضاً بسمة سلبية: في ضوء التصور الإسلامي لعلاقات السيطرة والخضوع حيث يملك حيالها تصوراً خاصًّا، فيما يمكننا أن نستبدلها بمفهومي: (الأمر) و (الطاعة) بدلاً من السيطرة والخضوع، وهذا ما ندرجه ضمن عنوان:

الأمر والطاعة:

ويقصد بالأمر هنا: توصيل المبادىء إلى الآخرين، ويقصد بالطاعة: الالتزام بها. والأمر في التصور الإسلامي هو لله تعالى فحسب، كل ما في الأمر أن هناك (وليًا) يلي تطبيق الأمر من قبل الله تعالى متمثلاً في شخوص (الموظفين)، لذلك لا وجود للأمر إلا من خلال كونه من قبل الله تعالى، ولا وجود للطائع إلا من خلال كونه يلتزم بأوامر الله تعالى، . . .

لذلك: لا مشروعية لعمليتي السيطرة والخضوع إلا في نطاق ما هو أمر من الله تعالى وطاعة من الإنسان لله تعالى، ومن ثم يظل (الأمر) هنا مكتسباً سمته الإيجابية وليس دلالته السلبية المشيرة إلى مفهومات القهر والعلوّ.

وتتمثل السمة الإيجابية في عملية التنظيم الاجتماعي للمراكز والأدوار المحددة للأفراد والجماعات في ضوء المسؤولية المترتبة عليهم، فالحاكم وجهازه من الولاة أو الموظفين يحتلون مراكز السيطرة (ليس بمعنى التسلّط واقترانه بمشاعر العلوّ) بل من أجل ممارسته المهمة العبادية التي تفرض عليهم صنع أو توصيل أو تنفيذ القرارات. يقابلهم الجمهور الذي يتعين عليه «الالتزام» أو الخضوع لقرارات السلطة (ليس بمعنى القهر) بل من أجل الممارسة العبادية نفسها، ولذلك نجد ـ وهو ما نعرضه لاحقاً عنه حديثنا عن المؤسسة السياسية ـ أن التوصيات الإسلامية تؤكد هذا الجانب (سيطرة الراعي والتزام الرعية) مع التأكيد في الآن ذاته على عدم اقتران ذلك بمشاعر الزهو أو العلوّ بالنسبة إلىٰ الراعي وعدم اقتران ذلك بالذل والقهر بالنسبة إلى الجمهور.

وتعدّ هذه القضية في الصميم من المبادىء الإسلامية التي لا ترى فارقية متميزة بين جماعة وأخرى، بل تؤكد مفهوم التكافؤ بين الجميع، ولعل قول الإمام علي عليه السلام يكشف بوضوح عن المبدأ الاجتماعي

المذكور في صعيد العلاقات بين الحكام والمحكومين. فالإمام (ع) يعد مجرد السيطرة بمثابة شسعَ نعلٍ لا قيمة له البتة، أي إن مفهوم (السيطرة) بمعنى العلوّ لا وجود له أساساً، وإن المطلوب هو ممارسة عبادية فحسب: كل ما في الأمر أن هذه الممارسة تتطلب تقسيم العمل إلى حاكم ومحكوم، يخضعان إلى مفهوم التكافؤ وليس التفاضل.

وقد أشار الإمام علي عليه السلام ـ في نص آخر ـ إلى الدلالة السلبية لمفهوم السيطرة حينما عرض لمسؤولية الولاة، قائلاً (إن من أسخف حالات الولاة عند صالح الناس أن يظن بهم حب الفخر ويوضع أمرهم على الكبر) فالفخر أو الكبر ونحوهما من مشاعر (العلوّ) تظل محظورة في التصور الإسلامي للحاكم أو المسيطر بعامة، بل نجد أن الإمام السجاد عليه السلام يطالب الحاكم بمشاعر الحنان على المحكومين، وبشكر الله تعالى على إكسابه هذا الدور الاجتماعي:

(وأما حق رعيتك بالسلطان فأن تعلم أنهم صاروا رعيتك لضعفهم وقوتك، فيجب أن تعدل فيهم وتكون لهم كالوالد الرحيم وتغفر لهم جهلهم ولا تعاجلهم بالعقوبة، وتشكر الله تعالى على ما آتاك من القوة عليهم)...

ومن الواضح أن مصطلحي (القوة) و (الضعف) بالنسبة إلى الحاكم والمحكوم لا يعنيان دلالتهما الأرضية التي تؤشر إلى السيطرة والقهر بل إلى تقسيم الدور الذي يتطلب وجود الحاكم والمحكوم من أجل ممارسة المهمة العبادية، ولذلك فإن مبدأ الطاعة أو الخضوع للحاكم تنتفي فاعليته حينما يضادّ المهمة العبادية، وهذا ما أشار الإمام عليه السلام إليه عندما قال: (وأما حق سائسك بالملك فأن تطيعه ولا تعصيه إلا فيما يسخط الله تعالى فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق).

وإذا تجاوزنا دائرة العلاقات بين الحاكم والمحكوم إلى مطلق العلاقات التي تتطلب (آمراً) و (مطيعاً)، أمكننا أن نخضعها لنفس المعايير

السابقة، مثل علاقات الأحرار بالعبيد وعلاقات الأولاد بأبويهم، وعلاقات الطلبة بأساتذتهم الخ، فعلاقات الأحرار بالعبيد بالرغم من كونها تجسيداً لمرحلة تاريخية أو طارئة من المجتمعات التي خبرت مثل هذه العلاقات وهي علاقات دأب الإسلام على إزالتها من خلال عمليات تحرير العبيد!.

بالرغم من ذلك، نجد أن مفهوم السيطرة بما يواكبها من مشاعر العلوّ يظل محظوراً في التعامل مع العبيد، وهذا ما أوضحه الإمام السجاد عليه السلام حينما قال: (وأما حق مملوكك فأن تعلم أنه خلق ربك وابن أبيك وأمك ولحمك ودمك لم تملكه لأنك صنعته من دون الله، ولا خلقت شيئاً من جوارحه ولا أخرجت له رزقاً، ولكن الله عز وجل كفاك ذلك ثم سخّره لك وائتمنك عليه واستودعك إياه ليحفظ لك ما تأتيه من خير إليه، فأحسن إليه كما أحسن الله إليك، وإن كرهته استبدلت به ولم تعذب خلق الله عز وجل)، فالإمام عليه السلام يطالب إتيان الخير إليه والإحسان إليه وحتى في حالة كراهته إياه طالبه باستبداله وليس بإهانته أو تعذيبه... إن الإمام السجاد عليه السلام ـ في صعيد الممارسة لهذه العلاقة ـ نجده يمارس عملية الإحسان في قمة مستوياتها متمثلة في تحرير العبد: عند قيامه بأفعال غير مطلوبة. كما أن الإمام الرضا عليه السلام ـ عند تناوله الطعام ـ كان يجلس مع عبيده على المائدة: محسّساً إياهم بعدم الفارقية أو أية مشاعر من العلوّ أو الدونيّة...

بيد أن ما ينبغي لفت النظر ـ عند حديثنا عن علاقات السيطرة والخضوع أو الأمر والطاعة، أن نشير إلى أنّ (الأمر) و (الطاعة) يفرضان نمطاً من السلوك (الطوعي) وليس (القهري) الذي يسم العلاقات بين المجتعات الأرضية. فالنصوص الإسلامية حينما تطالب الزوجة مثلاً بإطاعة الزوج، وحينما تطالب الولد بإطاعة الوالدين، وحينما تطالب التلميذ بإطاعة الأستاذ، حينئذٍ فإن أمثلة هذه المطالبة لا تعني أنّ الزوج والأبوين والأستاذ يمتلكون حقوقاً (استعلائية) على الزوجة والأولاد والتلاميذ كما سبقت الإشارة إليه، بل ممارسة (الدور الاجتماعي) فحسب: بحكم

مراكزهم المعطاة لهم عباديًا (أي: المراكز المماثلة للحاكم) لذلك تطالبهم التوصيات الإسلامية بالإحسان إلى من يتولون أمورهم وعدم الإجحاف بهم وعدم استثمار مراكزهم في التعامل وإياهم. وإما مطالبة النصوص: الطرف الآخر من العلاقة أي: الزوجة أو الولد أو التلميذ بالطاعة فإن المطالبة المذكورة تظل ذات طابع (طوعي) بتقبّله الشخص على نحو ما يتقبله طوعيًا من المبادىء أو القيم، فكما نتقبل جميعاً ـ على سبيل المثال ـ قيمة أخلاقية تقرّر بأن المساعدة ضرورية: حيث تقرن مساعدتنا للآخرين بشدائد نفسية أو بدنية أو مالية، ولكننا نتقبلها (طوعيًا)، كذلك فإن تقبل الزوجة والولد والتلميذ لأوامر الزوج والأبوين والأستاذ يظل (طوعيًا): بصفتها مبادىء وقيماً صاغتها السماء كما هو واضح، فضلاً عن المعطيات التي يفيدونها من حيث الجهد الذي يبذله الزوج والأبوان والأستاذ في صعيد الاقتصاد والتنشئة والتعليم وسواها مما تستتبع نمطاً من السلوك الطوعي: في الخضوع لهم والتثمين لمواقفهم، . . .

من هنا ينبغي للباحث في الاجتماع الإسلامي أن يشير إلى بعض الفوارق التي تطبع علم الاجتماع الأرضي أو المجتمعات الأرضية في تصوراتهم حيال العلاقات القائمة على السيطرة والخضوع، بخاصة فيما يتصل بالعلاقات التي طالتها التغيرات الاجتماعية من نحو العلاقات الزوجية والأبوية ونحوهما، حيث أن المفهوم الإسلامي لقوامية الرجل وإطاعة الأولاد للأبوين مثلاً تظل: غائبة تماماً عن ذاكرة علم الاجتماع الأرضي، بحيث تقوم على تصورات مخطئة تحاول أن تستبدلها بعلاقات التكافؤ بدلاً من علاقات (الأمر والطاعة)، مما استتبع ذلك ـ وهذا ما أقر به بعض علماء الاجتماع أنفسهم ـ تفكيك البناء الأسري، ومواجهته لمشكلات متنوعة، نعرض لها عند حديثنا عن المؤسسة الاجتماعية المشار إليها.

وهذا ما يتصل بعلاقات السيطرة والخضوع بالنسبة إلى مؤسسات اجتماعية خاصة كالدولة والمواطن، والأسرة الخ، حيث تنتظمها بالضرورة علاقات الأمر والطاعة. . . أما ما يتصل بمطلق العلاقات أو ما هو خارج

عن العلاقات المشار إليها، فإن للإسلام تصوره الخاص حيالها، حيث يظل مفهوم (السيطرة والخضوع) محظوراً كل الحظر، وحيث يظل التكافؤ و (الاحترام) ونحوهما هو الطابع الذي تشدّد التوصيات الإسلامية عليه بدلاً من السيطرة والخضوع.

إنّ التوصية الإسلامية القائلة: (لا تطلب الرئاسة ولا تكن ذَنَبا) تلخّص لنا طبيعة التصور الإسلامي لظاهرتي السيطرة والخضوع، فالتوصية تطالب بعدم البحث عن الرئاسة والسيطرة بصفة أنها تعبير عن نزعة مرضية من جانب وبصفتها ـ وهذا هو الفرز الاجتماعي لها ـ تستتبع قهراً للآخرين من جانب آخر... وقد بلغ تشدّد التوصيات الإسلامية على حظر طلب الرئاسة إلى درجة أنها قد اعتبرت ذلك هلاكاً للشخص المترأس حتى لعدد محدود، كما اعتبرت البحث عن ذلك واحداً من قائمة المعاصي التي استهل المجتمع البشري ممارستها...

بالمقابل، طالبت التوصية الإسلامية بعدم (الخضوع) للآخرين: وفقاً لما لحظناه من العبارة القائلة (لا تكن ذنباً) بصفة أن (الذنب) مؤشر إلى التبعية والعبودية للآخرين، فكما أن الرئاسة محظورة بصفتها الطرف المستغِل، كذلك فإن التبعية محظورة بصفتها الطرف المستغَل، وقد طالب الإمام علي عليه السلام بعدم التبعية بلغة مشدّدة تقول: (لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حرًّا)، حيث تشير هذه التوصية إلى مفهوم التكافؤ بين البشر، وإلى (حريتهم) التي تعدّ صياغة قد منحها الله تعالى للبشر فيما جعلهم أحراراً.

وهذا التأكيد على (الحرية) لا يحتاج إلى التعقيب من حيث أهميته التي تحدّد من خلالها القيمة الحقيقية لهوية الإنسان، ومن ثم إلغاء العلاقة الأرضية التي استثمرها المنحرفون ليصوغوا من خلالها مفهومات الخضوع والسيطرة بالنحو الذي يطبع سلوك المجتمعات الأرضية، مما حمل علماء الاجتماع على أن يفسّروا قيام المجتمعات في ضوء السيطرة والخضوع، حيث يستتبع مثل هذا الطابع أن تنعكس عليه أو تواكبه ظواهر أخرى تضع (الفارقية) بين الأفراد أو الجماعات، وفي مقدمة ذلك ظاهرة:

البناء الطبقي

تحتل ظاهرة (الطبقية) مساحة كبيرة من البحث الاجتماعي، بصفتها ظاهرة اجتماعية مقرونة أولاً بكونها ذات فاعلية في البناء الاجتماعي بحيث لا يمكن التغافل عنها، ثم بكونها ثانياً (مشكلة) تسبب في إيجاد (التوتر) بين الجماعات، بما يستتبع هذا التوتر من حدوث مختلف الانحرافات الاجتماعية، . . .

إن مفهوم الطبقية ـ كما يشير إليه صنف من علماء الاجتماع ـ يتحدد في الإحساس بما هو (أعلى) أو (أدنى) في السلّم الاجتماعي، أي الإحساس بأن هذه الجماعة أو تلك هي (أعلى) من الجماعة الأخرى أو (أدنى) منها: من حيث الموقع الاجتماعي بما يواكب هذا الإحساس من (التفوّق) و (الدونيّة) بطبيعة الحال، مع ملاحظة أن بعض الحالات قد لا يصاحبها الإحساس بالدونيّة أو العداء لدى الطبقة الأدنى: نتيجة للواقع الاجتماعي الذي يقر التقسيمات الطبقية بخاصة لدى الطبقة التي يتحقق لديها إشباع نسبي لحاجاتها: مثل الطبقة الوسطى التي لا يتحسّس قسم منها بمشاعر العداء أو «الحطّة» قبالة الطبقة العليا مثلاً: كما تشير إلى ذلك دراسات ميدانية أجريت في بعض المجتمعات. . . بيد أن (الفارقية) بين الطبقات تظل بعامة أمراً ملحوظاً، يقترن ـ كما قلنا ـ بظاهرتي (التوتر) بين الطبقات، و (الانحرافات) المترتبة عليها حيث يتحسّس الأعلى بالفوقية، (والأدنى) بالحطّة، مضافاً إلى الاحترام والتقدير الاجتماعي الذي يحظى به

الأعلى فضلاً عن الخضوع لشخصيته.

إن علماء الاجتماع عندما يتناولون ظاهرة (الطبقية)، فإنهم يتناولونها إما من زاوية اقتصادية ترتبط بالدخل الفردي كما هو الحال بالنسبة للتقسيم الثلاثي في المجتمعات الرأسمالية (الطبقة العليا) (الوسطى) (الدنيا) أو السداسي (أعلى العليا) (أدنى العليا)، (أعلى الوسطى) (أدنى الوسطى)... الخ أو التقسيم الثنائي (البرجوازية) و (البروليتارية) في المجتمعات الماركسية التي شهدت حديثاً (تغيرات اجتماعية) أفقدت فاعلية التقسيم المذكور...

كما أن من علماء الاجتماع من ينكر الأساس الاقتصادي للطبقية، فيعالجها من خلال مجموعة عناصر متآزرة ترتبط بالمولد والمركز والثقافة الخ مع خضوعها لطابع مشترك مادي وثقافي، مادي: من حيث التماثل في الدخل والاستهلاك، وثقافي: من حيث التماثل في الأفكار والأحكام والتصورات والأذواق الخ،...

لكن في الحالات جميعاً ثمة واقع طبقي يقرن ـ كما ذكرنا ـ بمشاعر الفوقيّة والدونيّة ثم بما يستتبعه من توتر بين الطبقات، ثم بما يجره من الانحرافات... والطريف أن عالم الاجتماع الأرضي يقرّ بأن الواقع الطبقي حقيقة ينبغي دراستها بغضّ النظر عن أسسها ونتائجها السلبية دون أن ينسلخ في نهاية المطاف من تسجيل الأسس والنتائج السلبية في ذلك، مما يعني أن ظاهرة (الطبقية) تشكل واحدة من أبرز (المشكلات الاجتماعية) التي يعنى بها علماء الاجتماع بصورة عامة...

أما إسلاميًّا، فإن الأسس الطبقية بنحوها الأرضي تظل مرفوضة بطبيعة الحال...

١ ـ الأساس الاقتصادي:

إن الأساس الاقتصادي المرتبط بالدخل لا قيمة له البتة في التصور

الإسلامي للشخصية... وما دامت (التقوى) هي المعيار في تقدير الشخصية، حينئذٍ فإن البعد الاقتصادي لا يكتسب أهميته إلا بقدر ما يساهم في تحقيق دلالة (التقوى)، كما لو ساهم المقتدر ماديًا حسب مستوى دخله في الإنفاق بنمطيه المفروض والمندوب،... لذلك فإن مصطلحي (الغني) و (الفقير) ـ وهما الشكلان اللذان يمكن أن يخضعا لمفهوم الطبقية ـ يظلان مجرد تحديد لممارسة (الدور) الذي تقوم به الشخصية، وهي ممارسة عبادية وليست إشارة إلى (الأعلى) و (الأدنى) في السلّم الاجتماعي، أي أنها لا تحمل مفهوم (الطبقية) الأرضي بقدر ما تحمل مفهوم (الدور) العبادي فيها، مع ملاحظة أن الدور العبادي يكتسب دلالتين: إحداهما دلالة ترتبط بالعلاقة الرئيسة بين الله تعالى والعبد، والأخرى ترتبط بالعلاقة الثانوية، أي الدور الاجتماعي،... وبالنسبة إلىٰ طبقة الفقراء، فإن الإسلام على العكس من تصورات الأرض، يُكسب هذه الطبقة تقديراً كبيراً خاصًا تفاضل به طبقة الأغنياء، وتكسب شخصية (الفقير) تقديراً أخرويًا يعفيه من تحمل المسؤولية التي يترتب عليها العقاب الأخروي: بصفة أن (فقره) يعفيه من ممارسة (الإنفاق) المفروض أو المندوب على (الغني)، كما أن التوصيات تكسبه ـ في مجال التقدير الاجتماعي والإلهي ـ تقديراً ضخماً بحيث تذكر النصوص بأن الله تعالى لم يبعث نبيًا إلا كان فقيراً، حيث أن طبقة الأنبياء هي النخبة المصطفاة بالقياس إلى سائر البشر، فإذا كان طابع (الفقر) هو سمة هذه النخبة، حينئذٍ فإن التقدير الإلهي والاجتماعي يبلغ قمته بالنسبة إلى الطبقة الفقيرة... ليس هذا فحسب، بل إن الإسلام يجعل الإحساس بـ(الأفضلية) إلى جانب الطبقة الفقيرة من خلال تنمية مفهوم (التوكل على الله تعالى) حيث تقول بعض النصوص بأن الفقراء يتيهون على الأغنياء بتوكلهم على الله، أي: إن الفقير يحسّ بتفوق على الغني لأنه يعتمد علىٰ عطاء الله تعالى وليس على العطاء البشري، وهذا ما منح الطبقة الفقيرة بُعداً جديداً يضاف إلى أبعاد التقدير الإلهي والاجتماعي التي سبقت الإشارة إليها... إذن: ما نجده في التصورات الأرضية لمفهوم (الطبقات) الذي يقترن بفوقية الطبقة العليا على الوسطى

والدنيا، والوسطى على الدنيا، بما يواكب ذلك من إحساس الطبقة الأدنى بالخضوع والاحترام بالنسبة إلىٰ العليا. كل هذه الإحساسات المتورّمة لا وجود لها في التصور الإسلامي للطبقات، . . .

ومن الواضح، أن مثل هذه الإحساسات تبقى ذات طابع مرضي أولاً، وتجرّ إلى مشكلات اجتماعية ثانياً. أما الطابع المرضي فيتمثل في كلا الإحساسين: الإحساس بالفوقية والإحساس بالدونية، أما الإحساس بالفوقية فيكشف عن تورّم الذات والإعجاب بها، وهذا إحساس لا شعوري بالنقص. وأما الإحساس بالدونية (وهو الاحترام والخضوع للغني) فيكشف عن الإحساس بالنقص أيضاً: كما هو واضح. . .

أما الانحرافات المترتبة على مثل هذه الأحاسيس اجتماعيًّا، فيتمثل في المحاولات القائمة على التنافس أو الصراع من أجل الجمع للمال من خلال ما يسمّى في اللغة الاجتماعية بـ (التحرك الرأسي): فيما يحاول الغني جمع المزيد من المال، ويحاول الفقير الوصول إلى مرحلة الغني، وكلاهما مرفوض إسلاميًّا، حيث تستنكر النصوص جمع المال وتتوعد أصحابه بالعقاب الأخروي، كما تؤكد أن جمعه من النادر أن يتمّ من خلال الطرق المشروعة، وهذا جميعاً يكشف عن التصور الإسلامي لعملية (التحرك الرأسي) في كسب الأموال، وتخلع على الطبقة الغنية سمة «الانحراف» بل تخلع هذه الصفة على مطلق التحرك الزائد عن الحاجة حيث تشير النصوص إلى أن (الكفاف) هو السقف الاقتصادي الذي ينبغي أن يتحرك الإنسان من خلاله، مؤكدة على ضرورة (الإجمال في الطلب) وليس السعي وراء ذلك، وهذا كله ـ كما قلنا ـ مضادًّا تماماً لكل التصورات الأرضية في هذا الميدان. . . وبذلك ندرك مدى الفرقية بين التصورين الأرضي والإسلامي لطبقتي الأغنياء والفقراء، سواء أكان من حيث الكسب للأموال أو من حيث الأحاسيس المرتبطة بالتفاوت الطبقي، حيث لحظنا كيف أن النصوص تنمّي لدى الطبقة الفقيرة الإحساس بالغنى عمّا في أيدي الآخرين، وتجعلهم يتيهون على الأغنياء بتوكلهم على الله تعالى، كما أنها ـ من جانب آخر ـ

تحذّر الآخرين من خلع التقدير على الأغنياء حيث ورد في النصوص ما يؤكد العقاب على من سلّم على الفقير خلاف سلامه على الغني، كما تؤكد عليهم بمصاحبة الفقراء موضحةً بأن مجالستهم أزكى للنفس، حيث تتدرب الشخصية على التواضع من خلال مجالستها للفقير، كما أنها تحسس الفقير بقيمته الاجتماعية، كما أنها ـ من جانب آخر ـ تحمله على القناعة والإحساس بأن الله تعالى قد منّ عليها بالعطاء حيث تشير النصوص إلى أن من جالس الأغنياء يحسّ بأنه لا فضل من الوقع عليه، بخلاف مجالسته الفقراء حيث يتحسس النعمة، وهذا واحد من أهم المبادىء العبادية التي تلحّ التوصيات الإسلامية عليها ونعني بها: الإحساس بنعم الله تعالى على (العبد). . .

إذن: لحظنا مدى التضادّ بين التصور الإسلامي لطبقة الفقراء، فيما أكسبها (قيمة) عبادية واجتماعية (تفوق) القيمة المرتبطة بطبقة الأغنياء. . . طبيعيًّا، لا يعني هذا أن الطبقة الغنية محكومة «بالدونيّة» في الحالات جميعاً، بقدر ما يعني أن الطبقة الفقيرة تحتل تقديراً خاصًّا لدى المشرّع الإسلامي للأسباب التي ذكرناها، وأما الطبقة الغنية فإن التقدير الذي تحتله ينحصر في ممارسة (الدور العبادي والاجتماعي لها)، . . . أما الدور العبادي الصرف فيتمثل في استثمارها المال لأداء (الشكر) عليه، حيث تؤكد النصوص ضرورة الشكر على نعم الله تعالى، ثم (الأدوار الفردية الخاصة) كالحج وغيره، ثم ـ وهذا هو الأهم ـ لأداء الدور الاجتماعي متمثلاً في (الإنفاق) بنمطيه الواجب والمندوب، لدرجة نلحظ من خلالها أن (الزكاة) ـ وهي أحد أشكال الإنفاق ـ لا تكاد تنفصل عن المطالبة بأداء الصلاة حيث نجد عشرات الآيات القرآنية الكريمة تقرن الصلاة والزكاة، كما نجد مثيلاتها في أحاديث النبي (ص) وأهل البيت (ع)، وهذا يعني أن التصور الإسلامي للطبقة الغنية (من حيث التنمية لأحاسيسها) يختلف تماماً عن التصور الأرضي الذي يقوم على التنافس الصرف وعلى الإحساس بالتعالي، حيث تطالب التوصيات الإسلامية بأن يبقى هدف (كسب الأموال)

هو: ممارسة الطاعة وألا يترتب على ذلك أي إحساس بالتعالي، لأن الإحساس بالتعالي مرفوض ـ كما قلنا ـ على المستويات جميعاً، لذلك نجد ـ على سبيل المثال ـ أن الإمام الصادق (ع) قد غضب على أحد الأغنياء ممن كان في أحد أسفاره ينحر الأغنام لجماعته، موضحاً له بأن هذا الإنفاق يحسس الفقير بالحرج لعدم استطاعته تقديم ما هو مماثل، أي: إن الفقير قد يتحسس بـ (دونيّته) حيال الغني، كما أن الغني قد يتحسس بـ (فوقيّته) حيال الفقير من خلال تمكنه المالي...

وكما قلنا، فإن (الإحساس بالتعالي) ـ من خلال البعد الاقتصادي ـ يظل مرفوضاً في التصور الإسلامي على خلاف التصور الأرضي، حيث يشير علماء الاجتماع في دراساتهم للطبقات الاجتماعية، إلى أن الطبقة العليا تحاول ـ من خلال الاستهلاك ـ أن تعنىٰ بمظاهر مادية في نطاق المسكن والمأكل والمشرب والمركب وسواه، (يميزها عن الطبقات الأدنى كما أن الطبقة الوسطى تحاول أن تنافس الطبقة العليا في المظاهر المشار إليها، حتى أنها تقوم بتحركات مضحكة (مثل تبديل الشقق، والسيارات، ... الخ) من دون مسوّغ سوى (محاكاة) الطبقة العليا... هذه الأنماط من التحرك للطبقات العليا والوسطى وحتى الطبقة الدنيا في بعض مظاهرها المحاكية للطبقتين المشار إليهما تستتبع ـ كما هو واضح ـ مزيداً من التوترات للشخصية التي لا حدود لإشباعاتها الاستهلاكية، ... وهي على العكس تماماً من التصور الإسلامي الذي يُحظر على الأغنياء ممارسة أي دور يحسسهم بالتعالي على الآخرين، أو يحسس الآخرين بالدونيّة حيالهم، حتى أننا لنجد من النصوص ما يحظر ـ على سبيل المثال ـ بناء العمارة الشاهقة التي (تميّز) عن جاراتها، كما تمنع من ركوب وسيلة المواصلات التي (تميزه) عن الآخرين مثلما تمنع من لباس (الشهرة) الذي يعني: ارتداء الزيّ (المتميز) عن الآخرين، حيث تشير إلى أن خير لباس هو لباس زمانه أي الملابس المألوفة اجتماعيًا... وبهذا يمكننا بوضوح أن ندرك الفارق بين التصورين الأرضي والإسلامي للطبقات الغنية والفقيرة،

سواء أكان ذلك في نطاق التصور الرأسمالي للطبقات أو التصور الاشتراكي لها حيث أن (الصراع الطبقي) الموهوم الذي يتبناه الاتجاه الأخير، بالرغم من كونه يمنح الطبقة الفقيرة (ميزة) خاصة إلا أن ذلك يتمّ على حساب الصراع وما يستتبعه من العداء بين الطبقتين، بينا يلغي التصور الإسلامي مفهوم (الصراع) ليفسح المجال لمفهوم (التعاون) بينهما، حيث أنه يساوي أولاً بينهما من خلال ميزة (التقوى) إذ لا فضل لأحدهما على الآخر إلا بالتقوى، كما أنه يساوي بينهما من خلال (التقدير الاجتماعي) المماثل بينهما، فيما لحظنا مطالبة التوصية الإسلامية بعدم ممارسة السلام أو التحية على الغني بخلاف الفقير، مضافاً إلى أنه جعل للفقراء نصيباً من أموال الأغنياء، وهو نصيب يحقّق مفهوم (التعاون) و (الحب) بدلاً من (الصراع) و (العداء) اللذين يسببهما التصور الماركسي للطبقات...

إذن ـ للمرة الأخيرة ـ أمكننا ملاحظة الفارق بين التصور الإسلامي والأرضي للطبقات فيما يستتبع ـ في نهاية المطاف ـ قيام العلاقات (التعاونية) بينها، خلافاً للتصورات الأرضية لقيام العلاقات التنافرية بينها، في جميع تياراتها التي تقدّم الحديث عنها.

* * *

وهذا كله فيما يتصل بالتفسير الاقتصادي للطبقات...

أما ما يتصل بالتفسير العام لها، أي: الطبقية القائمة على أساس من المولد والمركز والثقافة... الخ، فلا نكرر الحديث عنها، ما دام طابع (التقوى) هو (المميّز) للشخصية، بقدر ما نشير إليها عابراً...

٢ ـ الأساس الرئاسي:

إن (الموقع الاجتماعي) قد يكون مرتبطاً بـ (الرئاسة) مثلاً، وحينئذٍ فإن التوصيات الإسلامية ـ كما رأينا ـ تحظر كل سلوك يستهدف الرئاسة، حتى إنها لتشير إلى أن هلاك الإنسان في ذلك. وفي حالة تسلم (الرئاسة)

وفق شروطها العبادية، حينئذٍ فإن التوصيات الإسلامية ـ كما رأينا أو كما سنرى في حديثنا عن المؤسسة السياسية ـ تؤكد على ضرورة الخدمة وليس التعالي. . .

٣ ـ الأساس الثقافي:

وأما الموقع المرتبط بالثقافة، فإن التوصيات الإسلامية لا تقيم أية أهمية للثقافة أو العلم ما لم يوظف عباديًا، إنها تؤكد على (العلم) لدرجة التفضيل على الشهداء مثلاً، إلا أن (العلم) مطلقاً لا قيمة له البتة إذا لم يوظّف من أجل الله تعالى ومن أجل الآخرين، ومن ثم ـ في حالة اتسام الشخصية بالعلم ـ تظل التوصيات مؤكدة على مفهوم (التواضع) وليس (التعالي)، بالنسبة للعالم، . . . أما بالنسبة إلىٰ استجابات الآخرين حياله، فإن النصوص تمنح (الطبقة المثقفة) قيمة خاصة بحيث تطالب بتقديره وتفضيله على الآخرين في مختلف مجالات التقدير الاجتماعي، حتى إنها لتطلب ـ على سبيل المثال ـ بأن يتعامل معه اقتصاديًا بشكل يفضّل به عن الآخرين، وتطالب بتقديم مزيد من الاحترام له في المجالس وسواها، بيد أن هذه الميزة (الطبقية) ـ إذا صح التعبير ـ، مرتبطة بالمبدأ العام الذي يطبع العلاقات الاجتماعية جميعاً ونعني به مفهوم (التقوى)، أي إن العالم بصفته يجسّد أعلى مستويات (التقوى) حينئذٍ ينبغي أن يحتل تقديراً خاصًا، وإلا فإن التوصيات الإسلامية تندد بالعالم الفاسق مثل تنديدها بالعالم غير المرتبط عباديًا، مما يعني في الحالات جميعاً، أن المبدأ الإسلامي العام (التقوى) هو المعيار في التفضيل وعدمه. . .

٤ ـ الأساس السلالي:

يُجمع علماء الاجتماع على أن الحديث عن (السلالة من جهة نقاوتها) أمراً أسطوريًا، ولكنهم يجمعون أيضاً أن (التفرقة) القائمة على السلالة مفروضة في أرقى المجتمعات الحديثة، وأن هناك انفصاماً بين

الدساتير الموضوعة لإزالة التفرقة وبين واقع التنشئة الاجتماعية، حيث أن (الشعور بالنوع) يظل مسيطراً على الجماعات السلالية.

إن الإحساس بالنوع في المجتمعات البشرية لا يتوقف عند مجرد الاستعلاء النوعي في نطاق (المشاعر الداخلية) بل يتجاوزه إلى (العدوانية) التي أفرزت في المجتمعات المعاصرة أشرس السلوك العنصري حيال النوع الآخر. ولعل ظاهرة (الأبيض) مقابل (الزنجي)، والصهيونية مقابل سواها، تظل من أبرز الظواهر المعاصرة في مجتمعات تزعم أنها منتسبة إلى أرقى مستويات الحضارة، كما أن الدعوات القومية منذ بروزها في المجتمعات المذكورة في القرن الماضي، ثم تغذيتها أخيراً في ما يسمى بالبلدان النامية، وكذا المجتمعات المتأخرة حضاريًّا، تظل وثائق واضحة في تسبيب المشكلات الاجتماعية التي تستتلي إراقة الدماء: سواء أكان ذلك في شكل حروب دولية أو إقليمية أو أهلية أو رهطية، مضافاً إلى تسبيبها ضياعاً لأبسط الحقوق المدنية (مثل الحرية الشخصية، المكتسبات المادية: من توظيف وعمل، والمكتسبات المعنوية: من انتساب إلى جامعة أو نادٍ الخ) وفضلاً عن تسبيبها الإحساس بالاضطهاد لدرجة (النبذ الاجتماعي).. ونحن لا نحتاج إلى تسجيل الأرقام التي قدّمها علماء الاجتماع في هذا الميدان بقدر ما نعتزم الإشارة إلى أن أرقى المجتمعات المعاصرة ـ سواء أكان ذلك على صعيد المؤسسات الرسمية أو الأهلية ـ مضافاً إلى الجهود التي يبذلها علماء الاجتماع والتربية والنفس، لم تفلح في التخلص من المشكلات المذكورة.

طبيعيًّا، ينبغي أن نضع فارقاً بين مجتمعات تمتلك مبادىء سليمة في رسم الحلول، إلا أنها (عمليًّا) ليست على استعداد للتخلي عن (ذاتيتها): كما هو الأمر بالنسبة إلى المجتمعات أو الطوائف الإسلامية التي تفتقر إلى الوعي الحادّ لمبادئها، وبين مجتمعات تمتلك مبادىء ذات درجة نسبية من الاستواء، إلا أن البناء الاجتماعي العام لا يسمح بنجاح المبادىء المذكورة، نظراً لوجود خلل بين التراث الثقافي الذي يحكم المجتمعات

وبين صياغة المبادىء التي تحاول رسم الحلول للمشكلة السلالية. . . لذلك ينبغي أن نعرض لوجهة النظر الإسلامية التي تمتلك تصوراً خاصًا لا انفصام فيه بين (الأرضية الثقافية) العامة (أي: الأيديولوجية الإسلامية) وبين المبادىء الخاصة في التصور السلالي للمجتمعات. . . وهذا ما يمكن تقريره على النحو التالي:

مبدأ التقوى:

الإسلام ـ كما كرّرنا ـ يفرّق بين مبدأ (التقوى) الذي تتفاضل به المجتمعات والأفراد وبين سائر الأصول السلالية أو الاقتصادية أو السياسية الخ، ونظراً لأهمية هذا الفارق بين المبدأ الإسلامي (التقوى) وبين المبادىء الأرضية (الجنس، المولد، الثروة، السياسة، الخ) ينبغي إطالة الحديث عن (المبدأ) المذكور نظراً لترتيب المعطيات الاجتماعية المتنوعة على ذلك، . . .

التقوى بصفتها معياراً:

التقوى بصفتها معياراً تختلف فاعليتها تماماً عن سائر (المعايير الأخرى)، فما دام هدف (الإنسان عباديًا) هو توصيل المبادىء العبادية وممارسة (الأدوار) فيه، حينئذٍ فإن القيمة الفردية تتجسد في مدى (الالتزام) بالمبادىء العبادية وهي مبادىء قائمة على علاقات (التعاون) في المستوى الاجتماعي ـ كما قلنا ـ وعلى الالتزام بالأوامر والنواهي في المستوى الفردي. وهذه القيمة تتجانس مع الهدف الرئيس من خلق الإنسان، فما دام الله تعالى قد أبدع الإنسان من أجل الممارسة العبادية حينئذٍ فإن (الممارسة العبادية) ـ وليس سواها ـ تكتسب القيمة الرئيسة للإنسان (وهذا يشبه تماماً ما لو فرضنا أن القيمة النهائية للطالب هو نجاحه في الاختبارات المدرسية، حينئذٍ فإن (العلم) يظل هو المعيار الذي ينبغي التوكؤ عليه في هذا الميدان، ولا قيمة حينئذٍ لموقع الطالب الاقتصادي أو السلالي أو غيرهما

في تقويم شخصيته)، وبكلمة أخرى: إن جميع العناصر الأخرى تصبّ في عنصر واحد هو التقوى ما دامت هي الهدف الرئيس. . . .

وهذا من حيث التكيّف النفسي لمفهوم (التقوى).

أما من حيث معطياته الاجتماعية ـ أي العلاقات المترتبة على ممارسة التقوى ـ فيما تعنى دراستنا الاجتماعية بها أساساً، فإن ممارسة التقوى تصبّ في رافدين، هما: تحقيق التوازن والمفاضلة. . . أما تحقيق (التوازن الاجتماعي)، فإن ممارسة التقوى تشكل السبب الوحيد لتحقيق الهدف المذكور، فالالتزام بعبادة الله تعالى تعني تطبيق مبادىء الاجتماع البشري وفقاً لما رسمه الله تعالى وهو، (الممارسة العبادية).

وحينما تُمارَس مختلف «الأدوار» المرسومة للأفراد أو الدولة (ظواهر الخمس والزكاة والإنفاق الخ) حينئذٍ فإن (التوازن يتمّ ـ كما سنوضح ذلك في الحقل الخاص بالمؤسسة الاقتصادية لاحقاً ـ) كذلك في نطاق المؤسسة الحكومية وسواها، بصفة أن الالتزام بها يحقق التوازن كما سنوضح ذلك أيضاً في حينه. . . وفي نطاق العلاقات المترتبة مطلقاً على مبدأ التقوى نجد أن (التعاون) على البرّ هو الإفراز الرئيس للأفعال الاجتماعية ما دمنا نعرف أن علاقات (التعاون) وليس (التنافر) ـ كما ذكرنا في حينه ـ هي المحققة لتوازن المجتمعات. . . وهذا يعني أن (التقوى) حينما تؤخذ (معياراً) في الأفعال الاجتماعية، إنما تمتلك مسوّغاً واضحاً في هذا الميدان. . . بخلاف (المعايير) الأخرى التي تفكّك المجتمعات كما لحظنا في مقدمة هذا الحقل وسواه من الحقول التي تقدم الحديث عنها. . .

التقوى بصفتها (مفاضلة):

من الممكن أن يثار السؤال حول ما إذا كانت (التقوى) تملك مسوّغاً (للمفاضلة) بعد أن تكون ممتلكة للمسوّغ بأن تكون مبدأ للأفعال الاجتماعية، أي هل إن مجرد كون (التقوى) تسبب في تحقيق توازن المجتمعات، تستدعي أن تكون مورداً لتفاضل الأشخاص أو الطوائف أو

المجتمعات: بعضها على الآخر؟... إن عالم الاجتماع الأرضي من الممكن أن يثير هذا الإشكال على التصور الإسلامي للعلاقات بين الأفراد والمجتمعات، حيث نجد عالم الاجتماع الأرضي يضع (الدين) ضمن الفروق الاجتماعية الأخرى (سلالة، مولد، الخ)، حيث يزعم بأن مطلق الفروقات تترك أثرها علىٰ البناء الاجتماعي... والحق أن هذا الزعم ناجم عن القصور المعرفي لواقع (الأديان) من جانب، وبالفارق بين الأديان بصفتها (أيديولوجية عامة) تندرج ضمنها: المؤسسات الحكومية والاقتصادية وغيرهما: من جانب آخر... فالأديان لا يمكن أن نجعلها واحداً من (المؤسسات) بل هي أرضية للمؤسسات وليس عنصراً واحداً من عناصرها أي إنها (التراث الاجتماعي) الذي يحكم المؤسسات، لذلك لا معنى لجعلها (فارقاً) من الفوارق في مجالات الاقتصاد والسياسة والأسرة وسواها (وهذه هي إحدى أخطاء البحث الاجتماعي الأرضي)... أما الخطأ الآخر، فيتمثل في القصور المعرفي بواقع هذا (التراث الاجتماعي) إذا صح التعبير،... فالبحث الأرضي لا يتجاوز معرفته للأديان بأنها مبادىء أو طقوس (فردية) تشكل جزءاً من التراث الاجتماعي يمكن أن ينفصل عن (البناء العام)، فضلاً عن جهلها بمبادىء الأديان ذاتها حيث يجهل علماء الاجتماع: أن (تلكم المبادىء) دخلها الانحراف من جانب وعدم الالتزام بها من جانب آخر، وعدم استمراريتها من جانب ثالث. إن الأديان الكبرى قد نسخت بالإسلام الذي يظل هو التراث الرئيس الذي يجسّد معنى (المهمة العبادية للإنسان) منذ بزوغه وحتى نهاية الحياة الدنيا، وهذا أمر يجهله الباحثون الأرضيون، مما ترتب على ذلك جعله واحداً من عناصر التراث أو واحداً من المؤسسات الاجتماعية، في حين أنه يجسّد (التراث) وليس أحد عناصر التراث أو المؤسسات: كما قلنا...

وفي ضوء إدراكنا بأن (الإسلام) يجسد تراثاً أو أرضية، حينئذٍ يمكن أن نوضح دلالة (المفاضلة) به، وهي مفاضلة تنشطر إلى نمطين: أحدهما هو الإسلام نفسه والآخر هو التقوى،...

والسؤال هو: هل إن المفاضلة بهذين المبدأين تحمل سوغاتها؟ ونحن بعد أن عرفنا بأن (مبادىء الاجتماع الإسلامي) بنحوها العام تحقق التوازن، حينئذٍ فإن (المفاضلة) تفرض فاعليتها في هذا الميدان، لسبب بسيط هو: أن (الأفضل) يظل موضع تقدير أكثر من سواه وهو أمر طبيعي لا يفتقر إلى مناقشة، فحينما يجد مجتمع ما، أن مبادىء خاصة قد حققت له المعطيات التي يطمح إليها، حينئذٍ يفضلها على المبادىء الأخرى. فالعدل (أفضل) من الجور، والخلق الحسن (أفضل) من الخلق السيء، والاستواء (أفضل) من الانحراف، وهكذا. لكن ـ ضمن هذا النطاق ـ فإن (الأفضلية) هنا لا تقرَن بمشاعر (الاستيلاء) و (الظلم) ـ كما هو طابع المجتمعات الأرضية ـ بل تحتفظ بمبادىء ـ ينبغي أن نحدّدها بوضوح.

إذن: لنعرض أثر المفاضلة في هذا الميدان: إن النصوص الإسلامية حينما تشير إلى (المفاضلة) فإنها تترك ذلك إلى الله تعالى، فقوله تعالى: ﴿ **إن أكرمكم عند الله أتقاكم** ﴾ إنما تشير إلى درجة الشخص عند الله تعالى، وكذلك قوله (ص): «لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى» ينبغي حملها على التفضيل عند الله تعالى، وليس عند الشخص ذاته، لذلك نجد فارقاً كبيراً بين (التفاضل) الذي نلحظه عند الأرضيين حيث ينسحب ذلك على (ذات الشخص) فيتحسس بعلوّ ذاته وتفوقه على الآخرين وبين التفاضل الإسلامي الذي يدع (المفاضلة) مرتبطة بنظر الله تعالى وليس بنظر الشخص. ويترتب على الفارق المذكور أن الشخص عندما يتحسس بأفضليته، يبدأ بالتعالي على الآخرين وبالنظر إليهم بالاحتقار (وهو ظاهرة مرضية تكشف عن تورّم الذات) بينا عندما تترك (المفاضلة) لله تعالى، حينئذٍ فإن (الذات) لا تتحسس بالتفوق، لسبب بسيط هو: أن النصوص الإسلامية لا تسمح للإنسان مهما كانت درجة ممارسته للطاعة أن يزكي نفسه بل تؤكد بأن الله تعالى هو الذي يزكي الشخصية، بل إن النصوص الإسلامية تشير من جانب إلى أن الإعجاب بالذات منهي عنه حيث إن الإعجاب يمنع الشخصية من تصعيد ممارسته العبادية، وتشير من جانب

آخر إلى ضرورة أن يتصاغر أمام نفسه فيراها أقل شأناً من الآخرين، . . .

طبيعيًّا، إن (المفاضلة) لا تقف عند نظر الله تعالى فحسب، بل تنسحب على نظر الآخرين حيث تطالب النصوص بأن يعامل الأتقياء معاملة خاصة، وهذه المطالبة تسهم في تصعيد العمل العبادي وإكسابه أهمية خاصة تتناسب مع طبيعة المهمة العبادية التي خلق الإنسان من أجلها، أي إن التقدير الاجتماعي للمتقي يدفع الآخرين إلى ممارسة (التقوى) وهو المطلوب عباديًّا، بينا التقدير الاجتماعي للثروة أو الجاه أو المولد أو العنصر تدفع الآخرين إلى البحث عن المال والموقع وسائر أمتعة الحياة الدنيا، . . . إذن: حتى في حالة المطالبة بتقدير الآخرين للمتقي وتفضيله على الآخرين، ثمة معطى ضخم يضادّ تماماً تقدير الآخرين لأصحاب الأموال أو الجاه أو المولد أو السلالة، فيما يدفع الأخير الناس إلى حطام الدنيا، والأول يدفعهم إلى الآخرة، كما هو واضح. . .

* * *

ملاحظة: إن الشعور بـ(النحن) مقابل (هم) لا مانع منه، إلا أن الخطأ هو أن يرى الشخص (الذات الاجتماعية نحن) أفضل من (هم)، ولذلك ورد في الحديث: ليس التعصّب أن يحب الإنسان قومه، ولكنه أن يرى شرار قومه خيراً من خيار قوم آخرين. . .

إن الشعور بـ(نحن) ذات معطى اجتماعي في حالة كونه وسيلة (تعارف) أو تحديد للهوية. والآية الكريمة صريحة في هذا الصدد ﴿ **وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا** ﴾، إذن هناك فرق كبير من كون (السلالة) وسيلة تعارف، أي: لنعرف كل شخص أو جماعة من خلال هوياتهم الشخصية، ومن كونها وسيلة (تعصّب) كما هو شأن مبادىء الأرض. . .

التنافس:

يظل التنافس في التصور الإسلامي محكوماً ـ مثل التعاون ـ بنمطين:

إيجابي وسلبي، والفارق بينه وبين التعاون، أن الأخير يقترن بعملية (جمع) لنشاط الأفراد أو الجماعات، بينا يقترن (التنافس) بعملية (فصل) لنشاطهم، إلا أن العمليتين تصبّان في فعل خيّرٍ واحد هو: تحقيق الهدف العبادي. . . فمثلاً حينما (يجتمع) أفراد متعددون من العسكريين في حفر خندق لهم، نكون بذلك أمام عملية (تعاون)، ولكن حينما (ينفصل) أحدهم عن الآخر ليحقّق نصراً نكون أمام عملية (تنافس)، وفي الحالين نواجه عملية عبادية مشروعة، أي إنهما (التعاون والتنافس) يصبان في هدف عبادي واحد.

طبيعيًا، ثمة مستويات متنوعة من التنافس، بعضها يقترن بما هو (ذاتي) ولكنها الذات الباحثة عن (الطاعة) وما يترتب عليها من الثواب والاستباق إلى فعل الخيرات بعامة. وبعضها يقترن بما هو (ثواب دنيوي) ولكنه مشروع بعامة مثل (السلب العسكري)، وبعضها يتنازل أساساً عن (الذات) أي إن المنافسة هنا تنازل وليس بحثاً عن الذات المشروعة مثل الاستباق إلى المصالحة. . . وبعضها يقترن بمصلحة عامة مثل (التسابق بين الخيول) من أجل التدريب علىٰ المعارك، وهكذا.

إن هذه الأنماط من التنافس لا يكاد البحث الأرضي يفقه ممارستها إلا نادراً، خلا بعض المجتمعات التي تحيا بمنأىٰ عن الحضارة المادية فيما ينقل لنا علماء الأقوام تنافس بعض الجماعات في التنازل عن الذات: كالتنازل عن ممتلكاتهم أو التسابق إلى المصالحة بينهم. . .

وهي ممارسات فرضتها ثقافات خاصة تنبثق ـ دون أدنى شك ـ من إلهامية الخير التي ركبت فطريًا في الإنسان، إلا أنها تفتقر إلى الوعي العبادي الذي لحظنا انتظام خطوطه في ممارسات متنوعة تصبّ جميعاً في هدف عبادي: فبالرغم من مشروعية الذاتية في بعضها كـ(السلب العسكري) أو غياب الذاتية تماماً في بعضها كـ(المصلحة) أو التراوح بينهما في بعض: كاستباق الخيل، إلا أنها جميعاً لا تنفصل عن هدف عام بحيث إذا ارتطمت

الذاتية بما يخالف الهدف المذكور، انتفت مشروعية التنافس، وهذا ما حصل مثلاً في بعض المعارك الإسلامية التي اقترنت بالبحث عن الغنائم العسكرية فيما أنكرها الشرع الإسلامي: بالرغم من كون المعركة ذات طابع إسلامي، لكن بما أن التنافس هنا قد اقترن إما بالبحث عن الغنائم التي لا تسهم في تحقيق النصر، أو بالبحث عن الغنائم التي تتسبب في الهزيمة مثل معركة أحد، حينئذٍ فإن الحظر يأخذ مشروعيته كما هو واضح.

الصراع:

الصراع في مفهومه الإسلامي يظل متميزاً تماماً عن الصراع بمفهومه الأرضي الذي عرضنا له. . . فمن حيث درجته من سلّم الأفعال الاجتماعية يجيء في مرتبة ثانوية أو استثناء للقاعدة. . . القاعدة هي (التعاون على البرّ والتقوى)، . . . لكن: بما أن البرّ والتقوى تظل أفعالاً لا تتوفر إلا لدى القلّة التي تتخلى عن (العدوانية والذات) حينئذٍ فإن الموقف يتطلب محاولة لتحقيق ذلك، وهو ما يتمثل في عملية (الصراع) التي يدخل فيها الأفراد والجماعات طرفاً مقابل طرف آخر منحرف عن مبادىء الله تعالى، . . . من هنا فإن (الصراع) من الممكن أن يتضخّم حجمه ليطال الانحرافات الاجتماعية على مختلف الصعد: بنائيًّا وجزئيًّا، كما تتنوع أساليبه عسكريًّا وثقافيًّا وجغرافيًّا أي مقابلة المنحرف بالسلاح أو العلم أو القلب. . . بل ـ كما لحظنا عند حديثنا عن الضبط الاجتماعي ـ يصبح (الصراع) أمراً إلزاميًّا يترتب على التخلي عنه جزاءات دنيوية وأخروية أشرنا إليها في حينه ونشير إليها عند حديثنا لاحقاً. . .

ومن الواضح أن إعطاء الأهمية الضخمة لمقابلة الانحراف تعني أن الأفراد والجماعات يمارسون عملية (صراع) لا يقف عند صعيد محدّد: بخاصة إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن تحقيق المجتمع العبادي بنحوه السليم إنما هو (مشروع اختباري) وحتى في صعيد السلوك الفردي مما يعني أن عملية مثل (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) تظل فارضة فاعليتها في

الحالات جميعاً (بخاصة في النمط الثالث الذي يشير إلى رفض الانحراف وجدانيًا: بالرغم من كونه فعلاً فرديًا لا ينسحب على الحياة الاجتماعية ولكنه بعامة مؤشّر إلى أن الصراع ـ ولو كان داخليًا ـ إنما يعبّر عن نزعة صراع مع الخارج الذي لا تسمح الظروف بمواجهته، . . . لكنّ أمثلة هذا الصراع تظل ـ من حيث النوع ـ متميزة عن المفهومات الأرضية للصراع، . . . إنه يلتقي ـ مع التيارات الأرضية ـ في صراعها للانحرافات السياسية والاقتصادية والثقافية مثل (الجهاد من أجل قيام حكومة إسلامية ومواجهة الأنظمة الأرضية) أو نقدها، وكذلك قضايا الاستغلال الاقتصادي والطبقية، وأيضاً مختلف الانحرافات الأخلاقية: الكحول، الجنس، السرقة، الخ. إنه يلتقي مع التيارات الناقدة للمجتمعات المنحرفة ولكنه يفترق عنها في تشخيص الانحراف من جانب، وفي تحديد البديل من جانب آخر. . . فالصراع العبثي والماركسي والعلماني بعامة لا يدخل الإسلاميون طرفاً فيه ما داموا أساساً ينطلقون من وجهة نظر خاصة حيال الكون والمجتمع والإنسان، . . . إن الصراع بمعناه (العبثي) مخطىء أساساً بحيث لا يقلّ انحرافه عن الانحراف الرأسمالي والاشتراكي والعلماني بعامة: ما دام العبثيون ينطلقون من وجهة نظر مضادة لدلالة الحياة، إنهم لا يرون للوجود (معنى)، بينا يجد الإسلاميون أن (الوجود) هو: عملية اختبار عبادي كما هو واضح، . . . والصراع بدلالته الماركسية (تقليدية كانت أو جديدة) تحصر الانحراف في ظواهر اقتصادية أو سياسية أو ثقافية لا تأتلف مع طبيعة التجربة العبادية للإنسان، فالعلاقة بين رب العمل والأجير مثلاً لا تتطلب ـ في التصور الإسلامي ـ صراعاً بنحوه الطبقي الذي يصوره هذا الاتجاه، بقدر ما يخضع لعلاقات إيجابية تأخذ بعداً تقوائيًا واقتصاديًا آخر: كما سنعرض لذلك في حينه. . وكذلك (الصراع) في دلالاته التي طرحها الاتجاه المحافظ (في ذهاب بعض تياراته إلى أنّ الصراع إلى جانب التعاون ظاهرة طبيعية لا تختلف عن عالم الطبيعة التي تعمل فيها قوى الجذب والطرد في تثبيت الأجسام مثلاً، أو ذهاب بعض اتجاهاته إلى أن عنصر الصراع يمثل ضرورة اجتماعية لا مناص منها في إضفاء الحيوية على الحياة

وطرد الرتابة والملل فيها. . .).

إن أمثلة هذا التصور لمفهوم الصراع يسهم في توتير العلاقات الاجتماعية وتفكيكها، ويسمح للذاتية والعدوان بالبروز بحجة مشروعية الصراع أساساً.

صحيح أن الصراع أو التنافس السلبي يطبع غالبية الأفعال الاجتماعية أو أنهما يفضيان في حالة خاصة إلى التعاون، إلا أن ذلك لا يعني إضفاء المشروعية عليهما مطلقاً أو الذهاب إلى امتناع أو صعوبة التعاون المحض. وقد سبق أن أشرنا إلى دراسات علماء الأقوام المؤكدة علىٰ وجود مجتمعات لا تعرف إلى الصراع سبيلاً بقدر ما تقوم علاقاتها على التعاون الصرف. وحتى مع وجود التنافر (كما هو ملاحظ في الجماعات الأوليّة كالعائلة وجماعة الأصدقاء الخ)،.

ينبغي أن نميّز بين ما هو موضوعي نابع من الاختلاف في وجهات النظر وبين ما هو ذاتي: فيما تتكفل مبادىء العفو والتسامح ونحوهما بامتصاص ذلك بحيث يصبح التعاون متحقّقاً، ما دامت هناك إمكانية التحرك الموضوعي: حتى لو كان نادراً، كما هو طابع البشر بعامة. . .

لذلك فإن طرح قضية (التعاون) وصلته بالصراع أو التنافس السلبي، ينبغي ـ في ضوء التصور الإسلامي ـ ألا نعتبره فعلاً مشروعاً يستتلي بالضرورة عملية تعاون أو توافق أو توحد بل إن بعضاً من الأفعال من الممكن أن يحقق ذلك، وليس الصراع مطلقاً، وهذا ما تتكفل التوصيات الإسلامية بتوضيحه حينما نجدها تطالب بمبادىء مثل العفو، التسامح، (الردّ بالإحسان حيال الإساءة الخ) حتى تمتصّ هذه العمليات حالات الصراع، فتكون هذه المبادىء عملية احتواء للصراع لا أن الصراع يفضي إلى ذلك: كما هو التصور المخطىء للعلماء الأرضيين، حيث ينبغي أن نفرّق بين مبدأ سلبي يستتلي الإيجاب وبين مبدأ سلبي تحتويه مبادىء إيجابية، بالنحو الذي لحظناه في توصيات الإسلام. وبهذا أمكننا أن نتبين

الفارق بين تصورات الأرضيين الذين طرحوا موضوع الصراع واستتلاءاته التي أدركنا مدى خطأها مثل (العلميات المفضية إلى التعاون) التوازن، التوحّد حيث تشكّل هذه الظواهر عملية احتواء للصراع، وهو أمر أوضحنا صلته بالتعاون، وسنوضح ذلك بشكل أكثر عند حديثنا عن عملية (التكيّف)، وهذا يعني أن الصراع في بعض حالاته يمكن احتواءه من خلال عمليات التوافق أو التوحّد، بينا يظل في حالات أخرى سمة سلبية، إلا إذا كان (صراعاً من أجل البرّ)، ومع انتفاء هذا الأخير في حالة تعدده، نواجه:

الانسحاب:

إذا كان الصراع يعني دخول أحد الأطراف الاجتماعية مع طرف آخر، فإن الانسحاب يعني عدم دخوله في الصراع مع الطرف الآخر، . . .

وهذا النمط من العلاقات يظل واحداً من العمليات الاجتماعية التي تخبرها المجتمعات في مواقف متنوعة: كما لو تعذر على أحد الأطراف أن (يتعاون) مع الآخر لافتراقهما أيديولوجيًا، أو تعذّر الدخول في الصراع حياله: أما لانتفاء فائدته أو استتباع الصراع لغير صالحه الخ. . .

هذا النمط من العلاقات يأخذ في التصور الإسلامي أهميته الخاصة نظراً لافتراق الإسلام أساساً عن جميع الأيديولوجيات الأرضية وتعامله وفق مبادىء يجهلها الأرضيون نظراً لعزلتهم عن السماء واستتباع ذلك وقوعهم في ممارسات انحرافية، مما يضطر الإسلاميين إلى أن يقفوا منها إما من خلال الصراع أو خلال (الانسحاب) من الموقف: في حالة انتفاء الفائدة من الصراع أو استتلائه نتائج لغير صالح الإسلاميين، وهذا النمط من العلاقات (الانسحابية) تطبع سلوك المجتمع الإسلامي أكثر من سواه للأسباب التي ذكرناها. . .

ويمكننا في هذا الصدد أن نستشهد بنماذج من العلاقات الانسحابية في مستوياتها المتنوعة. . .

ففي نطاق المؤسسات الكبرى كـ (الدولة مثلاً) فإن (الانسحاب) ـ في حالة تعذّر الصراع للأسباب التي ذكرناها ـ يظل من أشد الظواهر بروزاً لدى الجماعة الإسلامية (لا لكون الانسحاب يجسد عزلة أو هروباً حيث أن الهروب من مواجهة الانحراف تترتب عليه مسؤوليات ضخمة أشرنا إليها في حينه، بل لأن الموقف يتطلب ذلك).. وفي نطاق الجماعات الأولية نجد أن التوصيات الإسلامية تطالب بالانسحاب مثلاً من أي مجلس منحرف يتعرّض بالسوء للمبادىء الإسلامية (... حتى يخوضوا في حديث غيره)، كما نجدها تطالب بالانسحاب أو عدم التعامل مع أية جماعة منحرفة (مثل جماعات اللهو والشراب و... الخ)، بل تطالب النصوص في مواقف خاصة، أن تتجه الجماعة أو الأفراد إلى (العزلة الاجتماعية) إذا كان الموقف يتطلب ذلك، بحيث تصبح استمرارية «العلاقة» ذات ضرر عبادي على الشخصية الإسلامية، وهذا ما يفسر لنا مفهوم (العزلة) التي طالبت النصوص بها في مواقف خاصة وهذا يشبه بعض الممارسات الأرضية التي تجنح إلى الاستقالة مثلاً من المؤسسات الحكومية حتى لا تتحمل مسؤولية المشاركة في الانحراف.

طبيعيًا، ينبغي أن نضع فارقاً بين (الانسحاب) الذي يعني احتفاظ المجتمع الإسلامي بخصائصه المتميزة وعدم التفريط بها انطلاقاً من حس المسؤولية وبين الانسحاب المَرَضي الذي يعد مؤشراً إلى اضطراب الشخصية، وبين (التكيف) الذي سنتحدث عنه، حيث يصبح التكيف واحداً من أهم العمليات الاجتماعية التي تميز طابع الإسلاميين، . . .

فالإسلاميون مطالبون بالتكيف في صعيد العلاقات العامة غير المرتبطة بالأيديولوجيا، ومطالبون بالانسحاب في صعيد العلاقات الضارة أيديولوجيًا، ومطالبون بالصراع في صعيد العلاقات النافعة أيديولوجيًا من حيث نتائج الصراع، ومطالبون بالتعاون في صعيد العلاقات الخاصة أو العامة التي تصب في نفس الهدف الإسلامي... هذه المستويات من (العلاقات) سنعرض لها في نهاية الفصل، بيد أننا هنا نعتزم الإشارة إلى أن

(الانسحاب) يفرض ضرورته في صعيد المسؤولية العبادية التي لا تسمح للإسلاميين بالتفريط بمبادىء السماء، وهو أمر لا يتردد اثنان في تصويبه، نظراً لأن التعاون أو التكيف مع جماعات منحرفة يسلخ جماعة التعاون من دلالتهم الإنسانية، ويميت لديهم حس المسؤولية، ويرشحهم لموقف اللامبالاة التي تفضي بالمجتمعات إلى السقوط والتردي في مشكلات متنوعة لا تزال المجتمعات الأرضية تعاني منها، بالنحو الذي أوضحناه في حينه.

وأيًّا كان، خارجاً عن (الانسحاب) الذي تتطلبه المواقف الخاصة، فإن (التكيف) يظل هو العلاقة المميزة للجماعة الإسلامية، وهذا ما نطرحه ضمن:

ـ التكيُّف ـ

التكيف ـ في أحد أشكاله ـ هو: ترويض النفس على تقبّل الآخرين، أي إقامة العلاقات التي تطبع بسمة (المرونة) أو (الألفة)... ويشير علماء الاجتماع إلى عملية (التكيف) بصفتها واحدة من العمليات الاجتماعية، مع ملاحظة أنهم يرسمون إلى جانب ذلك عمليات أخرى مثل (التمثل) و (التوحّد) الخ، مشيرين بذلك إلى الفارق بينهما من جانب وإلى صلتها بالتعاون من جانب آخر.

إسلاميًا:

إذا كان (التعاون) يشكل عملية اجتماعية خاصة بين المؤمنين المتفاعلين اجتماعيًا، فإن «التكيف» يشكّل الوجه الآخر من التفاعل أي: التفاعل العام، ونحن سوف نقتصر على هذا المصطلح لنشير إلى أية علاقة تفاعلية بين الإنسان والآخرين أو البيئات الأخرى سواء أكانت بيئات طبيعية أو ثقافية وسواهما، بمعنى أن التكيّف هو إقامة علاقة بين إسلاميين تتفاوت

أمزجتهم، وبين فئات أو شرائح اجتماعية تتفاوت أيديولوجيًّا وبين بيئات مادية وثقافية، أي هناك نمطان: بشري ومادي تتطلب مثل هذا التكيف. . . أما النوع الأول من التكيف فيمكن تحديده على النحو الآتي:

وتتمثل عملية (التكيّف) في التوصية الإسلامية القائلة (لا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف)، حيث يعبر هذا المبدأ عن أهم أشكال التفاعل الاجتماعي وأدقّ صوره المفضية إلى تحقيق التوازن: طالما نعرف بأن مشاعر الكراهية بنمطيها الإيجابي والسلبي سوف تمتصها عملية (التكيّف) التي تعني ـ في أحد مصاديقها ـ «مجاملة» الأطراف الاجتماعية، حيث تفضي المجاملة إلى عملية تعاون بين الأطراف كما هو واضح، . . . وأما في صورتي مشاعر الحب أو الحياد فإن التعاون سوف يكتسب فاعلية ضخمة دون أدنى شك: ما دام الحرص على أن يألف الإنسان الآخرين وأن يألفه الآخرون مسبوقاً بأرضية من الحب أو الحياد اللذين يساعدانه على تحقيق التعاون في أبعد مستوياته.

ويمكن أن نحدد إسلاميًّا ثلاثة أشكال من العلاقات الاجتماعية التي تقوم على مبدأ (التكيّف): علاقة المؤمنين بعضهم مع الآخر، علاقتهم مع النماذج غير الملتزمة أو أقل وعياً والتزاماً بمبادىء الإسلام، علاقتهم مع المخالف لهم أيديولوجيًّا. . .

وقد حدد الإمام علي (ع) نمط العلاقة التي ينبغي أن تطبع النموذجين الأوليين: حيث صنّف جماعة الأصدقاء إلى جماعة (الثقة) وجماعة (المكاشرة)، فطالب بأن يتم التعاون بأقصى مستوياته بالنسبة إلى جماعة الثقة (فأما إخوان الثقة فهم كالكف والجناح والأهل والمال، فإذا كنت من أخيك على ثقة فابذل له مالك ويدك، وصاف من صافاه وعاد من عاداه. . الخ)، أما بالنسبة إلى جماعة المكاشرة: فقد طالبت التوصية المذكورة بأن تمارس حيالها عملية (تكيّف) تقوم على عنصر المجاملة (وأما إخوان المكاشرة فإنك تصيب منهم لذتك، فلا تقطعنّ ذلك منهم، ولا تطلبنّ ما وراء ذلك من ضميرهم، وابذل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه وحلاوة

اللسان)... وبالرغم من أن هذا التصنيف يتناول الجماعة الأولية إلا أنه ينسحب على الجماعات الثانوية أيضاً: ما دامت التوصيات المتنوعة التي تشير إلى أن المؤمنين إخوة، وأنها لا تنحصر في العلاقة النسبية والأولية فحسب بل تتجاوزها إلى الأخوة في الدين: حينئذٍ فإن التعامل وفق العلاقة المشار إليها تنسحب على مطلق الجماعات أولية كانت أو ثانوية كما أنها تتجاوز نطاق التعامل الأخلاقي إلى مطلق التعامل،...

وهذا ما يمكن ملاحظته في التوصية القائلة (لا عليك أن تصحب ذا العقل وإن لم تحمد كرمه، ولكن انتفع بعقله واحترس من سيء أخلاقه، ولا تدعنّ صحبة الكريم وإن لم تنتفع بعقله ولكن انتفع بكرمه بعقلك)، إن هذه التوصية تطالب بعملية (تكيّف) مع نمطين من الجماعات التي تمتلك إحداها فاعلية عقلية أو معرفية وتفقد الفاعلية الأخلاقية، وتمتلك أخراها العكس، مما يعني أن هدف التوصية هي الإفادة بعامة: من خلال (التكيّف) الاجتماعي. وأما النمط الثالث من التكيّف فيتمثل في التعامل مع الشرائح الاجتماعية التي تختلف أيديولوجياً مع المؤمنين، حيث تطالب التوصيات الإسلامية بالتكيّف مع الشرائح الاجتماعية المشار إليها، وهو ما توضحه المحاورة التالية: (قلت لأبي عبد الله (ع) كيف ينبغي أن نصنع فيما بيننا وبين قومنا وبين خلطائنا من الناس؟ فقال (ع): تؤدون الأمانة إليهم وتقيمون الشهادة لهم وعليهم، وتعودون مرضاهم وتشهدون جنائزهم)، هذه التوصية ـ كما هو بيّن ـ تحدد مفهوم (التكيّف) في أقصى مستوياته بحيث لا يحجز التفاوت الأيديولوجي من تفاعل الجماعة الإسلامية مع الجماعات الأخرى في علاقات التعاون بين الطوائف المختلفة.

التغير الاجتماعي:

يظل «التغير الاجتماعي» واحداً من أهم الميادين التي يعنى بها علم الاجتماع الأرضي. حتى أن بعضهم ذهب إلى القول بأن التغير الاجتماعي هو المادة الرئيسة لعلم الاجتماع: بصفة أن المجتمعات لا تتوقف عن عملية التغير المستمر. ويلاحظ أن جميع المدارس الاجتماعية متفقة على أهمية هذه الظاهرة وفي مقدمتها: الاتجاهان الرئيسان المحافظ والنقدي، بل إن الاتجاه النقدي يجعل من (التغيّر) و(الصراع) لافتة أيديولوجيته ينطلق منها في بحوثه الاجتماعية والنقدية. وقد سبق أن رأينا كيف أن طرحه لقضية (الصراع) قد واكبها نشاط ملحوظ ينصبّ على هذه الظاهرة، ليجعل منها ومن (التغيّر) مادة تفرز بين المحافظين والمجددين. والحق أن ظاهرة (التغيّر) ـ في هذا الاتجاه ـ تظل مثل ظاهرة (الصراع) مفتعلة أكثر من كونها واقعاً، فالاتجاه المحافظ يركّز على هذا الجانب بنحوٍ ملحوظ، كل ما في الأمر أن «التغير» ـ في مفهومه اليساري ـ يرتبط بالتغير البنائي الذي يلحّ عليه هذا الاتجاه، أي التغير المتصل بالبنى السياسية التي تطبع مجتمعات الشرق والغرب، بما يواكب ذلك من طرح المفهومات المتصلة بوسائل الإنتاج ومفهومها (المعدل) عند اليسار الجديد، وتجاوزها إلى سائر وسائل التغير السياسي والثقافي الخ، مما يعني أن (التغير الثوري) هو المستهدف أساساً عند هذا الاتجاه. ولذلك نجده يتناول بالنقد قضايا (التغير) التي يطرحها علم الاجتماع المحافظ، حيث يطرحها من زاوية (التطور) الذي تخضع له جميع المجتمعات، وهو «تغير» يظل في شطر منه مرتبطاً بمجتمعات بائدة قطعت مراحل تاريخية معينة وانتهت بأبنيتها

الرأسمالية الحديثة، وأما في الشطر الآخر من التغير فيظل تناول المحافظين له من خلال كونه مجرد (تباين) في أداء الوظائف أو الأدوار التي يفرضها التقدم التقني والثقافي، بحيث لا يمسّ التباين أو التغير طبيعة البناء الاجتماعي العام بقدر ما يمس خطوطها الجزئية التي يفرضها التطور المشار إليه. وأما الثورات التي تحدث داخل البناء فهي لا تتجاوز كونها تغيرات انحرافية تتكفّل وسائل الضبط بامتصاصها، أو كونها ثورات تضطر إلى أن تستخدم نفس وسائل الضبط التي تتنافى مع مبادئها بحيث يجعلها في النهاية تصبّ في نفس الرافد الذي يحافظ على تكامل المجتمعات... هذا هو ملخّص النقد الذي يوجهه التيار المذكور إلى المحافظين...

وأما إسلاميًّا، فلا يعنينا من هذين التيارين: المحافظ والنقدي، إلا ما يمثل الخط المشترك بين الاتجاهات جميعاً ونعني به (التغيّر) الذي يظل ـ في التصور الإسلامي ـ مبدأً أو قانوناً اجتماعيًّا لا سبيل إلى إنكاره، كل ما في الأمر أن للإسلام تصوراته حيال مادة (التغيّر) وما يقابله من (الثبات) أيضاً، بنحوٍ يتميز ـ في الآن ذاته ـ عن تصورات المحافظين والنقديين، وهو ما نعرض له الآن. لكن ينبغي أن نعرض أولاً لمفهوم التغير في تصورات الأرضيين من حيث أسبابه وأنماطه وكيفياته.

فمن حيث الأسباب يحدد هؤلاء عوامل جغرافية (مثل التغيرات الطبيعية في الأرض وغيرها)، وعوامل حيوية تتصل بحياة الكائن البشري (مثل: الوراثة) وعوامل تقنية، وعوامل ثقافية... ومن حيث أنماطه يشير علماء الاجتماع إلى ثلاثة أشكال منه هي:

١ ـ الشكل التصاعدي (التطور التقني والفكري) حيث يأخذ طابعاً تطوريًّا إلى الأمثل.

٢ ـ الشكل المتموج: حيث تبرز ظاهرة ثم تتلاشى ثم تعود وهكذا...

٣ ـ الشكل المتأرجح بين إمكانية التصاعد وإمكانية التنازل أيضاً (كما

لو حدثت انتكاسات مثلاً).

ومن حيث كيفيته، يشير هؤلاء إلى مفهومات مثل (التقدم) (التأخر) (الاستواء) (الانحراف) الخ، حيث تظل مفهومات «نسبية» تتفاوت من مجتمع لآخر: حسب نظرته الأخلاقية للأشياء... هذه القضايا المرتبطة بأسبابِ التغيّر وأشكاله وكيفيته، تطرح غالباً من قبل الاتجاه المحافظ.

وأما التيار النقدي فيقر ذلك بعامة، إلا أنه يتقدم بتفسير أو تركيز لعامل دون آخر حسب ما تقدمت الإشارة إليه...

وأما إسلاميًّا، فما دام (التغير) كما قلنا يشكل قانوناً اجتماعيًّا، فحينئذٍ لا نعنى بتحديد أسبابه وأشكاله وكيفيته إلا بمقدار ما يرتبط بالمفهوم العبادي له. وبكلمة جديدة: إن ما ينبغي طرحه إسلاميًّا هو: كيفية الاستجابة حيال «التغيرات» التي يواجهها الأفراد والجماعات الإسلامية...

إن التغيرات الاجتماعية يمكن شطرها ـ كما هو مألوف عند بعض الاتجاهات ـ إلى عنصر (ثقافي) وعنصر (حضاري)، والأول يقصد منه الجانب المعنوي من التغير فيما يشكل الموقف الفلسفي والأخلاقي والمعرفي، وأما الآخر فيقصد منه الجانب المادي من التغير فيما يشكل جميع التغيرات المرتبطة بالتقنية والعمران ونحوهما، وسنقف عند كل واحد منهما، لملاحظة الموقف الإسلامي منه. ونبدأ بالحديث أولاً عن:

الإسلام والتغير الثقافي:

إذا قسمنا العنصر الثقافي إلى ثلاثة أقسام: فلسفي وأخلاقي ومعرفي حينئذٍ فإن القسم الأول منه (وهو البعد الفلسفي) فيما نقصد به الموقف الفكري من الكون والمجتمع والإنسان، يظل موسوماً بـ (ثبات المبادىء) بصفة أن الإسلام يمثل مجموعة من القوانين المطلقة التي لا يطرأ عليها أي تغيير، ولذلك يقف الإسلام موقفاً مضادًّا من جميع التيارات العلمانية التي شهدتها المجتمعات قديماً وحديثاً. أما القسم الآخر من العنصر الثقافي

(وهو البعد الأخلاقي) فيما نقصد به مجموعة القيم (العرفية) التي تجسّد تعامل الناس بعضهم مع الآخر، فيما رسمتها المجتمعات بمعزل عن مبادىء السماء، فإن الإسلام يقف منها أيضاً موقف التضادّ (في حالة كونها تتعارض مع أخلاقية الإسلام)، أما ما عداها، فإن المجتمع الإسلامي قد يقر بمشروعيتها نظراً لكون الإسلام قد نسج صمتاً حيالها وسمح للمجتمعات الإسلامية بأن يعملوا عقولهم في مواجهتها ويفرزوا ما هو صائب أو منحرف منها، طالما نعرف بأن نظرية (نزعة الخير) من جانب، وإلهامية الإدراك لما هو خير أو شر من جانب آخر، تسمح للإنسان ـ حتى لو كان بمعزل عن مبادىء السماء ـ بأن يهتدي إلى صياغة قيم إيجابية، مما تجعل التجاوب معها أمراً مشروعاً في التصور الإسلامي. . .

وأما القسم الثالث من العنصر الثقافي (وهو البعد المعرفي) فيما نقصد به ضروب العلم أو الفن وما تواكبها من أدوات ثقافية، فإن الإسلام يقر بمشروعيتها دون أدنى شك: ما دام الإسلام نفسه يلح على طلب المعرفة واتقان أدواتها: خلا المعرفة التي تتضمن ما هو منحرف أو ما هو أداة للانحراف سواء أكانت علماً أو فنًّا.

الإسلام والتغيّر الحضاري (أو المادي):

نقصد بالتغير الحضاري: كل ما يخترعه الإنسان من أدوات يستخدمها في تأمين حاجاته وإشباعها، . . . وفي هذا الصعيد لا ترديد في أن السماء تندب إلى هذا الجانب، عبر إشارتها إلى تسخير ما في الطبيعة من أجل الإنسان ومطالبتها بإعداد ذلك وتحسينه، وما إشارة القرآن الكريم إلى صناعة الحديد والمحاريب والجفان وإعداد القوة الخ، إلا تجسيد لمفهوم التصنيع والتحسين والإعداد. . .

إنه من جانب يطالب بإحداث التغيير التقني، كما إنه من جانب آخر يطالب بعملية (تكيّف) مع التغيرات التي تحدث باستمرارية في هذا الميدان.

بيد أن المطالبة بالتقنية والمطالبة بالتكيّف معها مشروط (كما هو جوهر العمل العبادي) بتسخيرها لصالح الإنسان بحيث تنطوي على فائدة يعتد بها، أما في حالة استتباعها لما هو منحرف من السلوك، حينئذٍ لا بد أن يقف الإسلام منها موقف التضادّ. . .

فمثلاً في صعيد التعامل أو (التكيف) مع المظاهر الخارجية المرتبطة بظواهر الملبس والمسكن والمركب والمطعم، تطالب النصوص الإسلامية من جانب بتوفير الأفضل منها في تأمين الحاجة (كالمطالبة بسعة الدار مثلاً)، وتطالب من جانب ثانٍ بعملية تكيّف لما هو مألوف اجتماعيًّا (مثل المطالبة بأن يرتدي الإنسان لباس زمانه) أي ألا يشذ عن الأعراف الاجتماعية السائدة، ولكنها من جانبٍ ثالث تمنع من الملابس الشاذة أو المحسسة لزهو الإنسان وتعاليه على الآخرين، أو المستتلية للانحراف. وكذلك بالنسبة إلىٰ السكن وبالنسبة إلىٰ وسائل النقل أو إلىٰ أداة الطعام بحيث تمنع من بناء الدار الشاهقة، واستخدام وسيلة النقل المتميزة، واستخدام أدوات الأكل والشرب المصاغة من أدوات معدنية ذات ضرر صحي أو ذات تميز اجتماعي الخ، . . . هذه المستويات الثلاثة من التعامل مع (التغيرات) المادية (الإعداد والتكيف، والمنع) تكشف لنا أولاً عن (نسبية) المواقف من عنصر (التغيير الاجتماعي) وتكشف ثانياً عن المعطيات الاجتماعية لهذه المواقف. . . فالمطالبة بإعداد تقني لصالح الإنسان، يكشف عن حرص المشرّع الإسلامي على تأمين الحاجة له، . . . والمطالبة بأن (يتكيّف) مع البيئة الاجتماعية في أعرافها السائدة، يكشف عن حرص المشرّع الإسلامي على أن تصبح الشخصية الإسلامية (مستوية) لا شذوذ في سلوكها. وأما مطالبتها بعدم التصنيع أو التكيّف مع ما هو «انحراف» فيكشف ذلك عن مدى حرص المشرّع الإسلامي على إبقاء الشخصية الإسلامي بمنأى عن كل انحراف ولو كان بسيطاً. . . فاستخدام الملابس الشاذة أو وسيلة النقل المتميزة، أو الدار الشاهقة تنطوي على جملة مفارقات، منها:

ـ ظاهرة الشذوذ عن الأعراف الاجتماعية، وهذا وحده كافٍ في إسقاط الشخصية، وسحب التقدير الاجتماعي عنها، نظراً لخروجها عن المألوف... ومنها:

ـ ظاهرة الشذوذ عن خط الاستواء النفسي، حيث أن استخدام اللباس أو النقل أو السكن المتميّز يحسس الشخصية بزهوها وتعاليها على الآخرين، مما يساعدها على أن تتصاعد في سلوكها المنحرف، بدلاً من تعديله.

ومنها: إما انعكاسات «التميز» المذكور على الآخرين، فتتمثل في ردود الفعل الاجتماعية التي تتحسس بمشاعر الدونيّة أو الفقر الخ، نتيجة لعدم إمكاناتها... ومنها:

ـ ظاهرة الضرر الصحي أو مطلق الضرر المادي المترتب على ممارسة ما هو ضارّ. فاستخدام الآنية الذهبية أو الفضية أو سواهما، بما يترتب عليه الضرر، لا يحمل أيّ مسوّغ عقلي في استخدامه، إذ إن مجرد كونه (موضة) أو (أداة جمالية) مع كونها مصحوبة بضرر صحي لا يسوّغ عملية (التقليد) أو (التكيّف) معها، وإلا أصبح مثل هذا السلوك الاجتماعي مؤشراً إلى تعطيل العقل وانسياق المجتمعات إلى مرحلة الانحطاط. ومنها:

ظاهرة العبث، إذ إن استخدام ما هو عديم الفائدة ـ فضلاً عن كونه مصحوباً بالضرر المادي أو المعنوي) لا ينطوي على حكمة اجتماعية، بقدر ما يكون مؤشراً إلى عبثية السلوك وانعدام حس المسؤولية وتفشّي عنصر اللامبالاة، وكلها تتعارض مع حرص المجتمعات على تحقيق ما هو الأمثل من السلوك،...

إذن: موقف الإسلام من (التغيرات الاجتماعية) يظل محكوماً بمبادىء اجتماعية تضع في الاعتبار مدى الفائدة المترتبة على إحداث التغيير أو التكيّف معه أو الرفض له، حيث تتحدد مبادىء «الإعداد والتكيف والمنع وفقاً لعنصر الفائدة الاجتماعية، وهو أمر يميز التصور الإسلامي عن

التصورات الأرضية الغائبة عن المبادىء المشار إليها. . .

الإسلام والتغيرات الطبيعية:

نقصد بالتغيرات الطبيعية، كل ما يحدث من التغيرات في طبيعة التركيبة للكون والإنسان. ففي النطاق الكوني تحدث تغيرات في الجو والبر والبحر تنطبع حيناً بالاستمرارية مثل انحسار المياه مثلاً، وحينما تتسم بكونها كارثة كالزلازل والفيضانات الخ، حيث تتسم بعضها بسبب مجهول والآخر بسبب جزئي، وفي النطاق المذكور، تحدث تغيرات مماثلة (مثل الأطوال والأعمار وغيرهما مماطراً على تركيبة البشر طوال التاريخ، حيث تحدثنا النصوص الإسلامية عن الأعمار الأولى للبشر (نوح (ع) مثلاً) وعن أطوال حجومها الخ)، كما تحدث تغيرات (قصدية) تتصل بالتناسل البشري (مثل تحديد النسل) أو غير إرادية ذات سبب خارجي (مثل نقص السكان بسبب الحروب أو الأوبئة أو الزلازل، الخ). أو ذات سبب داخلي (مثل زيادة السكان لدى أقوام يتميزون بخصب الإنتاج التناسلي) أمثلة هذه التغيرات، يظل بعضها بعيداً عن البحث الاجتماعي (مثل التغيرات الكونية العامة، ومثل التغيرات المرتبطة بالحجوم والأعمار)، ويظل بعضها مرتبطاً بالجزاءات الاجتماعية (ومصدرها هو السماء)، ويظل بعضها مرتبطاً بسلوك الإنسان نفسه (مثل: تحديد النسل وتحسينه وتكثيره). . . ولذلك لا نعرض لهذه التغيرات إلا ما يرتبط بسلوك الإنسان (مسألة التناسل)، وأما ما يرتبط بالجزاءات المترتبة على أنماط اجتماعية خاصة من السلوك، فقد تقدم الحديث عنها، إذن: نتحدث عن:

الإسلام والتركيب السكّاني:

من الظواهر التي يطرحها علماء الاجتماع الأرضي، هي: قضية الانفجار أو النقص السكاني وما يترتب عليها من تغيرات اجتماعية. . . فزيادة السكان ـ من جانب ـ تسهم في تنمية المجتمعات: سياسيًا وعسكريًا

واقتصاديًّا الخ، كما أنه في حالة النقص يحدث العكس... لكن من جانب آخر، فإن ازدياد السكان يرتبط ـ في تصور البعض من علماء الاجتماع ـ بمشكلتين هما: النقص في الموارد الطبيعية، وفي مساحة الأرض، حيث يشير هؤلاء إلى أن سكان الأرض يتزايدون بمتواليات هندسية (٢ × ٤ × ٨ الخ) بينا تتحدد مواردها بمتوالية حسابية (٢ + ٤ + ٦ الخ) وهذا ما لا يحدث التوازن بينهما. وبالنسبة إلى مساحة الأرض، يذهب هذا البعض إلى أنها قد لا تسع في المستقبل إلا موقع قدم الإنسان مربعاً: في حالة استمرارية زيادة السكان بمعدلاتها الطبيعية. وهناك تصوراً آخر لحظر التزايد السكاني يتمثل في صعوبة التأمين الاقتصادي للأسرة، وفي صعوبة التنشئة الاجتماعية وما يستتبع ذلك من الانحرافات...

يقابل هذا الاتجاه، اتجاه آخر لا يرى خطراً في الانفجار السكاني، طالما بمقدور العلم أن يستثمر موارد الطبيعة، وبمقدوره أن يعمر الأرض بنحوٍ يتناسب مع كثافتها السكانية... وإذا كان هذان الاتجاهان يتقابلان في نظرتهما إلى الطبيعة والأرض (استثمار موارد الطبيعة وإعمار الأرض)، فإن هناك شبه اتفاق على أن المشكلات الاقتصادية والتربوية وما يترتب عليها من شدائد أو انحرافات، تفرض على المجتمعات أن تخطط لعملية التناسل وتتجه إلى تحديد النسل، والمنع من تعدّد الزوجات، وضرورة تأخير الزواج... الخ، هذا هو مجمل التصور الأرضي لقضية السكّان...

أما إسلاميًّا، فإنه يضادّ كل التصورات الأرضية ـ في طوابعها السلبية المشار إليها ـ فالإسلام يندب إلى تكثير النسل، وحتى أنه ليفضّل الزواج من المرأة القبيحة الولود على الجميلة العقيم: تأكيداً لتكثير النسل، ...

طبيعيًّا، ثمة اتفاق بين بعض التصورات الأرضية الذاهبة إلى أن المطلوب هو (الكيف) وليس (الكم) وبين التصور الإسلامي الذاهب إلى أن التكثير من النسل هو: زيادة (النوع الإسلامي)، أي (الكيف)، مما جعله يطالب بأن يكون انتخاب الزوجين قائماً على سمات (الإيمان) و (الأخلاق) و (الاستواء) النفسي، ... مثلما يطالب بتحسين النسل في مرحلة الحمل

والرضاعة والنفاس فضلاً عن مراحل الطفولة والرشد بعامة: وذلك من خلال التغذية وسواها من عناصر تحسين النسل عباديًّا واجتماعيًّا. . .

وفي ضوء هذا التصور لا يواجه المجتمع الإسلامي مشكلة (الكيف)، حيث أن انتخاب الزوجين وطرائق تحسين النسل، تحقق (الكيف) المطلوب. . .

أما الزعم بأن التنشئة الاجتماعية يتعذّر تحققها في حالة ازدياد النسل، فأمر لا يمكن التسليم به، طالما تظل التنشئة الاجتماعية وسائر الوظائف الاجتماعية الأخرى تتطلب جهداً ورعاية وحسًّا بالمسؤولية. . .

كذلك، فإن الزعم بأن المرأة ـ تتعرض في حالة الإنجاب غير المنتظم ـ إلى جملة من الأمراض، حيث أن هذا الزعم ـ لحسن الحظ قد عارضه اتجاه طبي يرى أن الأمراض المتنوعة التي تصيب المرأة ناجم عن عدم الإنجاب وليس العكس، كما أن ثمة اتجاهاً يذهب إلى أن وسائل المنع تسبب أعراضاً في هذا الميدان. . .

أما ما يتصل بالمشكلات الاقتصادية في جانبها: العائلي والمجتمعي، فإن النصوص الإسلامية تقرر بوضوح بما يتصل بالجانب الأسري من أن السماء هي المتكفّلة بتأمين الحاجات البشرية المترتبة على تكثير النسل، ولا أدل على ذلك من وضوح الآية الكريمة ﴿ **ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق. . .** ﴾.

أما الاتجاه الذاهب إلى أن نقص الموارد والأرض لا تسمح بزيادة السكان، فضلاً عن أن الاتجاه المضادّ له قد أجاب على ذلك بالعكس، فإن السماء أيضاً قد تكفلت بالإجابة على ذلك، حينما قررت بأنها خلقت كل شيء بقدرٍ بحيث تتناسب موارد الأرض مع النسبة الطبيعية لتكاثر السكان. . .

والحق أنه ينبغي أن نضع فارقاً (وهذا ما سنعرض له عند حديثنا عن العلاقات الاقتصادية) بين مظاهر العوز الاقتصادي أسريًّا ومجتمعيًّا وطبيعيًّا

(أي موارد الطبيعة) وبين سوء التوزيع من جانب، وسوء التنظيم والاستثمار للموارد من جانب آخر، حيث أن بروز مشكلة اجتماعية ينبغي ألا تعزل عن البناء الاجتماعي العام لها في أمثلة هذه الموارد...

وفي ضوء الحقائق المتقدمة، أي: تكفّل السماء بتأمين الحاجة الأسرية وتكييفها لموارد الأرض وفق نسبتها السكانية، فإن طرح المشكلات الأخرى التي طرحها الأرضيون وما يرتبط بها من الاقتراحات غير المتّسقة مع التصور الإسلامي مثل: عدم تعدد الزوجات، ومثل الزواج المتأخر... الخ، تظل حلولاً غير صائبة، بل تتسبب ـ على العكس من ذلك ـ في تضخيم عنصر (الانحراف) الاجتماعي بما يستتبع عدم الإشباع الجنسي بطريقته الإسلامية من مشكلات لا تزال مجتمعاتنا المعاصرة تقدم إحصائيات عن مدى ضخامتها ومدى العجز عن رسم الحلول لها... إن التوصيات الإسلامية تتقدم على العكس تماماً من تصورات الأرضيين باقتراحات تندب فيها إلى (الزواج المبكر)، وتبيح التعدد للزوجات، و... الخ تكثيراً للنسل من جانب، ومنعاً من الانحرافات المترتبة على تأخير الزواج وغيره من جانب آخر...

المهاجرة والظاهرة السكانية:

فيما يتصل بالتنظيم السكاني، فإن علماء الاجتماع الأرضي يطرحون بعض المشكلات الآنية التي لا تضادّ التصور الإسلامي لهذا الجانب، حيث أن النصوص الإسلامية رسمت خطوطاً عامة (ثابتة) وتركت للمجتمعات مواجهة (التغيرات الاجتماعية) بحلول (طارئة) تتناسب مع طبيعة التغيرات ذاتها...

ولعل أبرز ظاهرة يمكن تناولها في هذا الميدان تتصل بـ (المهاجرة) وانعكاساتها على التوزيع السكاني في المدينة والريف مثلاً، أو على التوزيع السكاني وفق متطلبات الوضع الاقتصادي لهذه الوحدة السكانية أو تلك، أو التوزيع السكاني المرتبط بمتطلبات أيديولوجية أو سياسية أو ثقافية...

الخ.

إسلاميًا: فإن المهاجرة ـ كما هو طابع أية ظاهرة اجتماعية في الإسلام ـ تتخذ بعداً دنيويًا وعباديًا. أما البعد الدنيوي أو الاقتصادي منه مثلاً فإن التوصيات الإسلامية تشير إلى ضرورة السعي في مناكب الأرض، وتشجيع السفر من أجل الكسب مما يعني أن أي تخطيط اجتماعي لهذا الجانب يأخذ مشروعيته...

والأمر كذلك بالنسبة إلى علاقة المهاجرة بكل من المدينة والريف. فالتوصيات الإسلامية مثلاً تطالب بالتنمية الزراعية بنحو ملحوظ، حتى أنها جعلت ذلك عمل الأنبياء والمعصومين، مما يعني ذلك أن المهاجرة إلى الريف مثلاً، تقترن بمتطلبات اقتصادية تحمل مسوّغها في التخطيط الاجتماعي لها.

وأما البعد العبادي للمهاجرة فيأخذ خطًا آخر من السلوك الاجتماعي. أنه ينطلق من تصور يخطط لما هو إسهام في المهمة العبادية للأفراد والجماعات والمجتمعات. فالنبي صلى الله عليه وآله هاجر من مكة إلى المدينة، وقبل ذلك هاجرت جماعة إسلامية إلى الحبشة، والإمام علي عليه السلام هاجر إلى الكوفة... وهكذا جاءت (المُهاجرة) عنصراً يسهم في إقامة تجمّع إسلامي (الحبشة) أو مجتمع إسلامي (المدينة والكوفة)... والأمر نفسه بالنسبة إلى مطلق المهاجرة أو العكس، حيث أن الهدف العبادي هو الذي يحدد ذلك، فنجد مثلاً أن التوصيات الإسلامية تحظر عدم المهاجرة من المجتمعات المنحرفة التي تسبب في استضعاف الإسلاميين، متمثلة في الآية الكريمة: ﴿ **إن الذين توفتهم الملائكة ظالمي أنفسهم...** ﴾، وهذا يعني: إن (المهاجرة) أو عدمها تتحدد تبعاً لمتطلبات الهدف العبادي.

الفصل الرابع

تنظيم الحياة المشتركة

تنظيم الحياة المشتركة

إن الأفعال الاجتماعية التي تقدم الحديث عنها، تجسد آليات السلوك الاجتماعي، وهي التي تتمّ من خلال علاقات محددة بين أفراد أو جماعات أو مؤسسات أو مجتمعات.. الخ، أي: إنها تتم من خلال (وحدات) اجتماعية تأخذ نمطاً من «التنظيم» الخاص لكل منها. وهذا التنظيم للوحدات الاجتماعية يأخذ واحداً من الأشكال الآتية:

ـ هناك من الوحدات الاجتماعية ما تتميّز بحجم محدود (كالوحدة العائلية) التي تتألف من الزوجين وذريتهما، ومثل (جماعة الأقارب) و (الأصدقاء) الخ.. ومع أن كلاًّ منها يتفاوت عن الآخر من حيث الحجم، إلا أنّها جميعاً تظل ذات حجم محدود بالقياس إلى وحدات اجتماعية واسعة من حيث حجمها مثل (موظفي الدولة) أو (الجمهور) أو (الأمة) مثلاً.

ـ هناك وحدات اجتماعية تتميز، بالعلاقات المباشرة أي: (مواجهة بعضهم للآخر) كالأسرة والأصدقاء وموظفي الدائرة الخاصة، مقابل الوحدات الاجتماعية التي تنظّمها علاقات غير مباشرة كالجهاز الإداري العام، أو المواطنين.

ـ هناك من الوحدات الاجتماعية ما تتميز بالثبات النسبي كالعائلة أو الأصدقاء مقابل الوحدات التي تتميز بالعلاقات الطارئة مثل الوحدة

الدراسية... وهذا النمط ينشطر أيضاً إلى ما هو محدد بمرحلة زمنية وإلى ما هو مؤقت كجماعة الصلاة أو التظاهرة.. وأخيراً إلى ما هو تجمّع دوري كجماعة الصلاة وإلى ما هو موقفي يتحدد وفقاً للظروف: كجماعة المستمعين إلى محاضرة أو خطبة.

ـ هناك من الوحدات الاجتماعية ما تنتظم في مؤسسات رسمية أو أهلية تخضع لقوانين خاصة من السلوك مقابل الوحدات العادية التي لا تنظّمهم مبادىء محددة.

ـ هناك من الوحدات الاجتماعية التي تضطلع بوظائف تتصل بالتربية والتعليم والاقتصاد والحكم الخ. حيث تضمّ داخلها وحدات متنوعة تسهم جميعاً في صياغة النظم التربوية والسياسية، الخ.

ـ أخيراً، هناك وحدات اجتماعية مركّبة بحيث تشكّل هرماً تلتقي عنده الوحدات المذكورة، كالأمّة والدولة أو المرجعية... فالمرجعية مثلاً تضمّ داخلها جميع الإسلاميين الذين يرتبطون بها من خلال التقليد والقضاء الخ، والمؤسسة الحكومية تنتظم غالبية الوحدات الاجتماعية، مثلما تنتظم جميع الأفراد والجماعات المنتسبة إلى هذا الإقليم أو ذاك، وكذلك: الأمّة، حيث تضم داخلها كل المنتسبين إليها أيديولوجيًّا أو سلاليًّا أو لغويًّا.

المهم، أن هذه المستويات والأشكال والأحجام ووظائف كل منها، يتناولها علم الاجتماع من زوايا متنوعة، ويخضعها لتصنيفات اجتماعية مثل (المجتمع، الجماعة، الرابطة، المؤسسة، الطبقة، التنظيم، النظام، الخ). وهي تصنيفات موروثة ومعاصرة تخضع لطبيعة الموقف الفكري الذي ينطلق منه عالم الاجتماع... ولكن ما يعنينا منها هو: طبيعة التصور الإسلامي لهذه التصنيفات، والنهج أو الطريقة التي يختطّها في هذا الجانب.

سلفاً، ينبغي أن نكرر الإشارة إلى أن التصور الإسلامي للعلاقات الاجتماعية يتميز عن التصور الأرضي بكونه يأخذ المهمة العبادية بنظر الاعتبار في تنظيمه لشتى العلاقات. وبما أن المهمة العبادية هي (مشروع)

أو (اختبار)، وليس (جبرية اجتماعية) ملزمة بتحقيق ذلك: حينئذٍ، فإن هذا «المشروع» أو «الاختبار» أو «التجربة» تنعكس على الصياغة التنظيمية للعلاقات، وهي صياغة ترسم ما هو «ممكن» من الممارسة العبادية بغض النظر عن سعة أو صغر حجم العلاقات، وبغض النظر عن كثرة أو قلة الوحدات الاجتماعية، مما يترتب على ذلك أن يطرح الاجتماع الإسلامي أشكالاً من العلاقات التي لا يعنى بها البحث الأرضي بل يهملها تماماً أو يلقي بعض الإنارة عليها، أو لا يجد لها أهمية... بينا تمنح الوصيات الإسلامية أمثلة هذه العلاقات التي أهملها الأرضيّون: أهمية كبيرة نظراً لكونها في الصميم من المهمة العبادية، ما دام المهم ليس هو أن نبحث عن ضخامة وتعقّد التنظيمات التي فرضتها طبيعة التغيّرات الثقافية والحضارية التي تسم العصر، بل المهم هو: ما تفرضه المهمة العبادية من مسائل تتوافق مع طبيعة المهمة المشار إليها.

ولعل أهم ما ينبغي طرحه هنا، هو: الطرح المتصل بتنظيم مختلف العلاقات في صعيد «البناء» العام لها أو صعيد البناء الخاص، وهذا ما نطرحه ضمن:

التناول البنائي والجزئي للعلاقات:

أرضيًا: الملاحظ أن الاتجاهات المعاصرة تتناول العلاقات الاجتماعية من خلال ثلاثة محاور هي: «العلاقات البنائية» أي: دراسة الأبنية العامة للمجتمعات متمثلة في مؤسساتها الرسمية أو «العرفية»، و «العلاقات العضوية» أي: دراسة الظواهر الجزئية من خلال ربطها بالبناء العام، ودراستها منفصلة عن البناء المذكور... الاتجاه الأول يعنى بالبعد الأيديولوجي (اليسار منه بخاصة)، مركّزاً على المظهر السياسي للمجتمعات، لكن من خلال تأكيده للعلاقات الاقتصادية المنسحبة على المظهر المذكور: بالرغم من ذهابه ـ نظريًا ـ إلى أن العلاقات الثقافية والسياسية وغيرهما تؤخذ جميعاً بنظر الاعتبار...

أما الاتجاه الثاني (العلاقات العضوية) فيشكّل طابعاً مشتركاً بين الاتجاه المحافظ والنقدي ـ بالرغم من التعارض القائم بينهما ـ فالمحافظون من خلال تأكيدهم على مفهومات التكامل والتوازن والثبات الخ يربطون بين الأجزاء التي تنتظم في الكل الاجتماعي أي: التآزر الوظيفي بين المؤسسات والتنظيمات المدعمة بقيم ومعايير مشتركة، تصبّ في اتجاه موحّد. . .

أما الاتجاه الثالث (التناول الجزئي) فيشكل طابعاً تشترك من خلاله تيارات فرعية داخل كل من الاتجاه المحافظ والنقدي أيضاً (اليمين منه بطبيعة الحال)، حيث يتناول هذا الاتجاه ظاهرة العلاقات ـ في جانب من أبحاثه وليس جميعاً كما قلنا ـ من خلال ما هو جزئي أو خاص دون ربطه بالبناء العام. . .

إسلاميًا:

وفي تصورنا، أن أيًا من هذه الاتجاهات يفرض مشروعيته حسب متطلبات الموقف العلمي والاجتماعي، وهو ما يطبع الاتجاه الإسلامي في تصوره للعلاقات. إن الإسلام بصفته هيكلاً فكريًا يتناول الحياة الاجتماعية من خلال (الكل)، حينئذٍ فإن دراسة العلاقات أو الظواهر تأخذ مشروعيتها في التناول البنائي لها، فلا يمكن فصل العلاقات الاقتصادية فيه عن العلاقات الثقافية، ولا فصل الأخيرة عن العلاقات السياسية، وهكذا. . . كما إن تناول جزئية من العلاقات (مثل العائلة) أو ظاهرة جزئية (كالفقر مثلاً) لا يمكن فصلها عن الكل الاجتماعي، فالعلاقات (العائلية) المرتبطة بمفهوم التناسل البشري، أو العلاقات التوزيعية بين الأغنياء والفقراء، فضلاً عن أن أحدهما مرتبط بالآخر عضويًا (لاحظ مفهوم «الرزق» المترتب على ظاهرة الزواج واستتباعها التناسل البشري، وعلاقته بـ «الفقر» أو «الإشباع» في حقل التركيب السكاني الذي عرضنا له سابقاً)، تظل مرتبطة بالهيكل الأيديولوجي في الإسلام وطريقة تنظيمه للعلاقات، فالتفكك العائلي الذي يطبع مجتمعات اليوم مثلاً (وهو أمر عرض له علماء الاجتماع) يظل مرتبطاً

بالمؤسسة الثقافية العلمانية التي تزيّن للناس: تأخير الزواج، تحديد النسل، عدم تعدد الزوجات، تلقّف الحضانة للطفل، انفصال الذرية في مرحلة الرشد، حرية الطلاق للمرأة، الصداقة التمهيدية للزوجين، الخ، هذه الظواهر المرتبطة بالمؤسسة (الأسرية) تظل ذات علاقة بالمؤسسة الثقافية التي تزين لها هذه المفهومات، وتظل ذات علاقة بالمؤسسة (الحكومية) التي تشرّع لها هذه القوانين وتهيىء لها إمكانات التنفيذ، وتظل ذات علاقة بالمؤسسة (الاقتصادية) التي لا تلتزم بمبدأ (سدّ الحاجة): حيث سنرى أن المشرّع الإسلامي يطالب الدولة بسد الحاجة المالية للأشخاص من خلال جعل جزء من الضرائب التي فرضها علىٰ الأغنياء (كالخمس مثلاً) للغرض المذكور، مضافاً إلى مطلق الضمان الذي يتكفّل به بيت المال.

فإذا تجاوزنا ظاهرة الفقر إلىٰ أشكال (التفكك العائلي الأخرى) المشار إليه، لحظنا من جانب أنها بسبب من عدم الالتزام بمؤسسة الثقافة الإسلامية التي تطالب عكس ما لحظناه أرضيًّا، ولحظنا من جانب آخر أنها تنجم بسبب من عدم قيام (المؤسسة السياسية) التي تمارس عملية تنظيم للمؤسسات الاجتماعية الأخرى، ومنها (العائلة): فالانحراف الجنسي مثلاً، ينجم في شطر منه من تأخير الزواج وعدم تعدده، وعدم تنوعه (دائم، منقطع، ملك يمين)... والطلاق ينجم في شطر منه: بسبب من حرية إعطاء المرأة مثل هذا الحق، وبسبب الصداقة التمهيدية وبسبب عدم إدراك كونه مكروهاً، الخ،... والانحرافات الاجتماعية الأخرى مثل: العدوان والسرقة والانتحار الخ، ينجم في شطر منه بسبب من انفصال الذرية عن الأبوين، وانفصال الطفل عنهما، الخ.

لكن ينبغي أن نضع في الاعتبار، أن تحقيق (التوازن الاجتماعي) في نطاقاته الجزئية والشاملة، يعتمد أساسين، أولهما: (الوعي الإسلامي) وثانيهما (الضبط الإسلامي)، فبقدر انتشار الوعي وبقدر فاعلية الضبط يتحقق التوازن النسبي والمطلق. فمشكلة الانحراف الجنسي مثلاً من الممكن أن تحلّ في حالة افتراضنا انتشار الوعي، وإلا فبواسطة (الضبط)،

لكن ما دمنا نجد أن الأداة الحكومية الضابطة غير فاعلة حينئذٍ فإن الوظيفة العبادية تنحصر في ممارسات الواعين فحسب، ولذلك ـ وهذا ما كررناه ـ يظل (الأفراد) وليس (المجتمعات) هم المضطلعين بتحمل مسؤولياتهم الاجتماعية، مما يسوّغ لنا دراسة الظاهرة (جزئيًّا): كما لو درسنا أبعاد العلاقات الزواجية دون أن نربطها بالشرائح الاجتماعية الأخرى التي يتعذر تحققها إسلاميًّا، بل يقتادنا هذا الفهم الاجتماعي للعلاقات، إلى أن نركّز على (علاقات) تبدو ـ في نظر الاتجاه الأرضي ـ عادية أو غير مقترنة بأهمية بنائية، أو . . . الخ، ولكنها ـ في التصور الإسلامي ـ تحمل خطورة عبادية: ما دام الأفراد (في حالة عدم تحقق المجتمعات الإسلامية) مسؤولين عما هو (ممكن) من الاجتماع، وهو ما سنطرحه في هذا الفصل، حيث نعرض لطرائق التنظيم الذي رسمته توصيات الإسلام في هذا الصعيد الاجتماعي أو ذاك.

ونبدأ بالحديث أولاً عن تنظيم العلاقات الخاصة، ثم نتبعها بالحديث عن تنظيم العلاقات العامة، وهذا ما نطرحه ضمن عنوان:

ـ تنظيم العلاقات الخاصة ـ

نقصد بالعلاقات الخاصة: ما تنتظم حياة الأفراد من علاقات مباشرة (أو غير مباشرة حيناً)، حيث تطبع هؤلاء الأفراد مجموعة من الخصائص هي: محدودية العدد، المواجهة، هدف مشترك، ثابت أو طارىء، : بغض النظر عن آلية العلاقة التي تظل في الغالب (تعاونية)، حيث تبزغ خلال ذلك آليات التنافس أو الصراع أو التكيّف أو الخ، لدى بعض الجماعات التي نعرض لها. . .

بيد أن المهم هو أن نتحدث عن طرائق التنظيم للعلاقات المشار إليها. . . ويمكننا أن نرسم شبكة من العلاقات المنتظمة بين الناس، بعضها يجسّد جميع الناس، وبعضها يجسّد ما هو ثابت، وبعضها يجسّد ما هو طارىء، وبعضها يجسّد ما هو عاطفي أو ثقافي، أو اقتصادي، أو مجموعة السمات، الخ. . .

وإذا أخذنا بنظر الاعتبار، أن الهدف من صياغة العلاقات وتنظيمها هو تحقيق التوازن العبادي والدنيوي، وأن التوازن يتحقق بمقدار سعة العلاقات ونمط تنظيمها وأن ما لا تتاح إقامته ـ تبعاً لظروف خاصة ـ لا يمنع من إقامة سواه، وأن بعض العلاقات يحقق الحدّ الأدنى من التوازن بحيث يمكن الاستغناء عن غيره دون الاستغناء عنه. . . إذا أخذنا ذلك كله بنظر الاعتبار، حينئذٍ نواجه خطوطاً متنوعة من شبكة العلاقات الاجتماعية، تجيء في مقدمتها: العلاقات الضرورية التي تحقق الحدّ الأدنى من

التوازن، متمثلة في أربعة أشكال هي: الأسرة، القرابة، الجيران، الأصدقاء. فهذه الشبكة الرباعية من العلاقات تتّسم بجملة سمات، منها:

١ ـ كونها علاقات لا مناص من إقامتها: إتساقاً مع فطرية (الحاجة إلى الاجتماع) وإلا فإن (العزلة) وليس (الاجتماع) تظل هي السمة لهذا المجتمع أو ذاك.

٢ ـ كونها يغلب عليها طابع (الإعطاء) وليس (الإكتساب)، أي إن البشر تكاد تفرض عليه أمثلة هذه العلاقات: إما بنحو لا مناص منه: كعلاقة أعضاء الأسرة بعضهم مع الآخر، أو بنحوٍ يضطر إليه في الغالب: كالأقرباء والجيران، حيث أن القرابة بحكم الدم، والجوار بحكم المكان: يفرضان إقامة العلاقة بشكلٍ أو بآخر وإن كان من الممكن أن ينسلخ الإنسان من هاتين العلاقتين، إلا أن ذلك يجسّد حالة نادرة. وأما الصداقة فإن (الحاجة العاطفية) تظل فارضة فاعليتها على الأشخاص، فيما لا يمكن أن نتصوّر إمكانية أن يعيش الإنسان بلا صديق...

٣ ـ كونها علاقات من الممكن أن يستغنى عن غيرها في حالة افتراض ظروف اجتماعية أو فردية لا تسمح بامتداد شبكة العلاقات إلى أوسع من ذلك، كما لو افترضنا مجتمعاً تغلب (الفردية) عليه، وتطبعه الأمراض النفسية، أو افترضنا مجتمعاً منحرفاً بعامة وتسيطر عليه حكومة دكتاتورية، حينئذٍ فإن الحدّ الأدنى من العلاقات يظل فارضاً فاعليته في نطاق أفراد الأسرة وأقاربهم وجيرانهم وأصدقائهم المحدودين: حيث يحتجز الانحراف، والفردية، والعصاب، والقهر السياسي من إقامة علاقات إيجابية مع هذه الأطراف الاجتماعية: مع ملاحظة أن طابع (الفردية) و (العصاب) يحجزان الأطراف الموسومة بهذين الطابعين من إقامة العلاقات فيما بين هذه الأطراف ذاتها، بينا نجد أن طابعي (الانحراف الاجتماعي العام) و (القهر السياسي) يحجزان الجماعات الإيجابية من إقامة علاقات مع طرفي الانحراف والقهر، أي: إن النمط الأول من العزلة الاجتماعية يجسّد طابعاً سلبيًّا في السلوك الاجتماعي، بينا نجد أن النمط

الآخر يجسّد طابعاً إيجابيًّا من السلوك: بالنحو الذي أوضحناه في حينه عند حديثنا عن عملية (التكيّف الاجتماعي)...

٤ ـ كونها (وهذه هي سمة اجتماعية لها أهميتها) تجسّد علاقات مستغرقة للأفراد جميعاً أي إن المجتمع ككل ينتظم أفراده في هذه الشبكة من العلاقات، فكل فرد يمثل مركزاً أو دوراً في أسرته وأقاربه وجيرانه وأصدقائه، كل فرد لا يخلو من أن ينتسب إلى أسرته، ويتفاعل مع أقربائه، ويتواصل مع جيرانه، ويتعاطف مع أصدقائه: فيكون المجتمع بأسره حينئذٍ مجموعة شبكات بملايين أفراده الذين يتفاعلون في علاقات موزعة على شبكات رباعية: يتجاور بعضها مع الآخر، ويتداخل حيناً، وينفصل حيناً...

٥ ـ كونها تقترن ـ بالإضافة إلى ما هو عاطفي أو فطري من الحاجات ـ بالحاجات الضرورية الأخرى، حيث تتكفل هذه الشبكة من العلاقات بإشباع الحاجات التي يتعذّر إشباعها من مصادر خارجية (كالمساعدات الاقتصادية التي تتحقق بين الأقارب والجيران والأصدقاء مثلاً) وهو أمر يعزز من فاعلية هذه العلاقات وإمكانية الاستغناء عن العلاقات الأخرى.

٦ ـ كونها علاقات تتسم بـ(الثبات) وليس (الطّروء)، أي: إنها ذات طابع استمراري (وإن كان عرضة للتغيير)، فالأفراد ـ في الحالات جميعاً ـ لا ينسلخون عن العلاقات الأسرية، فإذا انسلخ الفرد عن أسرته الأبوينية (في حالة زواجه مثلاً) أصبح منتسباً لأسرة أخرى (يترأسها هو مثلاً)، وإذا انتقل من مكان إلى آخر (جاور) آخرين، وإذا خسر صديقاً صادق آخر...

وفي ضوء هذه الخصائص التي تتميز بها الشبكة الرباعية من العلاقات نجد أن التوصيات الإسلامية تشدد في المطالبة بإقامة هذه الشبكة، وتمتين خطوطها، ورسم الطرائق المتنوعة لتنظيمها: بحيث تتكفّل هذه الطرائق بتعميق العلاقات وجعلها ذات طابع (تعاوني) و (إيثاري)، ومن ثم

استثمارها ـ في حالة تعذّر إقامة العلاقات الأخرى للأسباب الاجتماعية التي أشرنا إليها ـ لتصبح وسيلة إشباع يمكن الاستغناء عن غيرها من العلاقات الأخرى، ما دامت هذه الشبكة الرباعية من العلاقات تجسّد الحد الأدنى من التوازن المطلوب. . .

طبيعيًّا، إن هذه الشبكة الرباعية من العلاقات تتفاوت درجتها من شبكة لأخرى: حيث تتسلسل في أهميتها حسب ترتيبها المشار إليه، أي: الأسرة فالقرابة، فالجيران، فالأصدقاء، كما إن تسلسلها المذكور قد يفقد طابعه في بعض الحالات: كما لو كانت شبكة (العلاقات الرفاقية) أشد وثاقة من سائر الشبكات، . . . كما أن بعضها من الممكن أن ينعدم نهائيًّا (كما لو كانت ثمة قطيعة بين الأقارب أو عدم تفاعل بين الجيران)، . . . لذلك ـ كما سبقت الإشارة في الحقل الذي تحدثنا فيه عن مفهوم التوازن في التصور الإسلامي ـ يفقد (التوازن) قدراً من حجمه بقدر ما ينتفي من حجم العلاقات، فإذا افترضنا أن هناك أفراداً أو جماعات يقتصرون في علاقاتهم الإيجابية على الأسرة فحسب أو عليها وعلى الأقارب فحسب، أو الجيران فحسب أو الرفاق فحسب: حينئذٍ يبرز عنصر التفكك الاجتماعي ـ في نطاق الشبكة المذكورة ـ بقدر ما ينعدم من العلاقات الأربع. . . لذلك: نجد أن التوصيات الإسلامية تحرص كل الحرص على المطالبة بإقامة هذه العلاقات جميعاً، وترسم طرائق تنظيمها، وطرائق تعميقها بنحوٍ يتحقق من خلاله التوازن في حده الأدنى المرتبط بالشبكة الرباعية من العلاقات، أو ما أسميناه بالعلاقات العاطفية التي لا مناص من تحققها إيجابيًّا في نطاق الشبكة المذكورة: ما دامت هذه الشبكة تتكفّل بإشباع الحد الأدنى من حاجة الإنسان إلى (الإنتماء الاجتماعي).

ويحسن بنا أن نعرض عابراً لهذه الشبكة الرباعية من العلاقات، فيما يمكن أن ندرجها ضمن التنظيم المتصل بـ:

ـ العلاقات العاطفية ـ

بالرغم من أن ما هو عاطفي أو ثقافي أو اقتصادي لا ينفصل أحدهما عن الآخر من حيث اندراجهما جميعاً ضمن (العلاقات العبادية)، إلا أن طغيان أحد الطوابع على هذه الجماعة أو تلك، هو الذي يسمح لنا بالتصنيف إلى ما يغلب عليه هذا البعد أو ذاك من العلاقات الاجتماعية. . .

ولذلك نبدأ بالحديث أولاً عن الجماعات التي تنتظم في علاقات يغلب عليها ما هو (عاطفي) أو ما هو مرتبط (بالحاجة إلى الانتماء الاجتماعي): بصفتها أشدّ الجماعات (مواجهة) فيما بينها، وذلك بسبب من صلات نسبية أو مكانية أو نفعية تفرض فاعليتها على هذه الجماعة أو تلك. . . ونبدأ ذلك بالحديث عن:

«أ»

ـ الأسرة ـ

تعدّ «الأسرة» المؤسسة الاجتماعية الوحيدة التي خبرتها المجتمعات منذ نشأتها (آدم وزوجته وذريته) وحتى حياتنا المعاصرة، خلافاً لتخرّصات بعض علماء الاجتماع ممن أنكر وجودها في المجتمعات الأولى. كل ما في الأمر إنَّ (الانحراف) رافق بعض مجتمعات الأرض في مراحل تاريخية متنوعة وليس في مرحلة النشأة الأولى للمجتمعات، حيث خبر بعضها انعدام الزواج في نطاقه المشروع كالإباحة الجنسية وتعدد الأزواج وتبادل الزوجات الخ من الأشكال الشاذة التي يذكرها علماء الاجتماع فيما يذهبون إلى وجود بقايا منها في بعض المجتمعات المتخلفة.

بيد أن الغالب هو وجود «الأسرة» في شكلها المألوف، ونعني به: الاتحاد بين كائنين، وما يستتبعه من الإنجاب...

طبيعيًا، لا يعنينا التفاوت الذي يمكن أن يحصل لدى بعض علماء الاجتماع في تحديدهم لدلالة الأسرة ونطاقها: حيث يذهب البعض إلى أنها لا تنحصر بين كائنين بل تشمل كل جماعة ذات وحدة اقتصادية (من حيث السكن وإدارته)، وحيث يذهب آخرون إلى أنها تتسع لتشمل مطلق الأقارب، وإنما تعنينا دلالتها الإسلامية المتمثلة في الأبوين والأولاد بصورة

رئيسة، وتجاوزها (في بعض النطاقات والوظائف) إلى الأجداد والأحفاد والأعمام والأخوال الخ ممن يمكن أن (يتداخلوا) أُسريًّا في ظواهر ترتبط بولاية الأمر أو الإرث ونحو ذلك، كما يستقلون أسريًّا في النطاق المألوف... إن ما نستهدف الإشارة إليه أولاً هو: أنَّ ثمة مبادىء مشتركة بين التصورين الإسلامي والأرضي لدلالة الأسرة ووظائفها، كما أن هناك نقاط افتراق بينهما لا بد من ملاحظتها ما دمنا نستهدف من خلال المقارنة مدى انعكاسات ذلك على تحقيق التوازن الاجتماعي والعبادي.

ولعل ما يواجهنا بالبدء هو: تحديد الوظيفة الاجتماعية للأسرة، حيث يشترك التصوران الإسلامي والأرضي في كونها المؤسسة الوحيدة التي تفرض ضرورتها في ميدان استمرارية التناسل البشري من جانب، وكونها تضطلع بعملية التنشئة الاجتماعية من جانب ثان، فضلاً عن إشباعها للحاجات الجنسية والعاطفية والجمالية للزوجين من جانب ثالث... ويلاحظ أن التصور الأرضي يضيف أهدافاً أخرى من نحو: الهدف الاقتصادي، ومن نحو تحديد المركز... الخ.

بيد أن نقاط الافتراق تبدأ من تحديد الحجم الوظيفي لهذه الجوانب، فالاتجاهات الأرضية تتفاوت في وجهات النظر المرتبطة بحصر الوظائف الثلاث في الأسرة: حيث لا يحصر البعض منها مهمة «التناسل البشري» و «التنشئة» و «الإشباع» فيها بقدر ما يجد أن الممارسات غير المشروعة لا حرج منها في استمرارية التناسل وفي إشباع الحاجات الجنسية والجمالية والعاطفية، وأن دور الحضانة ونحوها تتكفل بعملية التنشئة الاجتماعية...

إسلاميًّا: تظل عملية التناسل البشري منحصرة في هذا الجانب بما يواكب ذلك من استتباعه لحفظ الأنساب والتماسك الاجتماعي لهذه المؤسسة: حيث أنَّ عدم حصر التناسل في العلاقات الزوجية يفضي بالضرورة إلى ضياع الأنساب أو الهوية الاجتماعية للأشخاص مثلما يفضي ذلك إلى التفكك الاجتماعي وإضاعة (الفردية): كما هو واضح. وأما الإشباعات الثلاثة (الحاجات الجنسية والجمالية والعاطفية) فقد حصرها

الإسلام في العلاقات الزوجية، وجعلها ـ وهذا هو المهم ـ حاجات ملحّة تدفع البشر بالضرورة إلى أن يواصلوا مهمة استمرارية التناسل البشري، أي: إن مهمتَي التناسل والإشباع الجنسي قد جعلهما الإسلام مرتبطتين بعضهما مع الآخر بحيث تصبح الحاجة الجنسية باعثاً على الزواج ومن ثم يصبح الزواج وسيلة لاستمرارية التناسل البشري.

والأمر نفسه بالنسبة إلى الوظيفة الثالثة (التنشئة الاجتماعية) حيث ربطها الإسلام بالأبوين ضرورة: بدءاً من ساعة الولادة للأطفال واستمرارية ذلك خلال الطفولة بمرحلتيها الأولى والثانية، ونحن لا نحتاج إلى إطالة الكلام في عملية التنشئة من قبل الأبوين طالما تكفّل علماء النفس والاجتماع والتربية بإفاضة الحديث عن هذا الجانب وذهابهم إلى أن الجو الأُسَري للطفل لا يمكن تعويضه بمؤسسات الحضانة ونحوها...

إذن... تظل الوظائف الثلاث للأسرة مرتبطة عضويًّا لا ينفصل أحدها عن الآخر بالنحو الذي أوضحناه.

* * *

وإذا تجاوزنا الوظائف الرئيسة إلى الوظائف المواكبة لها، واجهنا نقاط التقاء وافتراق بين التصورين الأرضي والإسلامي.

إن كلاًّ من التصورين يشير إلى جملة مراحل تواكب التركيب الأُسري، وهي: الانتقاء، الخطوبة، الزفاف، الإنجاب، النهاية: الموت أو الطلاق. بَيْدَ أنَّ كُلاًّ من التصورين يفترقان في تحديد القيم أو المبادىء التي تحكم هذه المراحل. ويعنينا أن نشير سريعاً إلى ما يميِّز التصور الإسلامي في هذا الميدان. فمرحلة (الانتقاء) تظل في التصور الإسلامي موسومة بخطورة كبيرة، فيما تطالب التوصيات الإسلامية بانتخاب الزوجة الولود، المؤمنة، السّوية: فبالرغم من أن التناسل البشري يظل وظيفة رئيسة (ضمن الوظائف الثلاث المشار إليها)، إلا أن التناسل ذاته ـ في التصور الإسلامي ـ يظل مجرد وسيلة لتحقيق المهمة العبادية، لذلك فإن الانتقاء الزوجي يظل

مرتبطاً بالمهمة العبادية أساساً، حيث يظل انتخاب (الولود) متساوقاً مع تكثير النسل العبادي وفقاً للمقولة الإسلامية (. . . حتى أباهي بكم الأمم)، ويلاحظ أن التوصيات الإسلامية تفضّل الولود القبيحة على العقيم الجميلة تحقيقاً للهدف المذكور كما أن انتخاب (المؤمنة) لا ينفصل عن (الولود) طالما يرتبط تكثير النسل بما هو عبادي وليس مطلقاً، . . . والأمر نفسه بالنسبة إلى الاستواء النفسي: طالما نعرف جميعاً أن الاستواء النفسي لا ينفصل عن الاستواء العبادي، أي: إن المكتمل عباديًّا هو من اكتمل نفسيًّا أيضاً، فلا يمكن أن يكتمل إيمان الشخص بمبادىء السماء إلا في حالة التزامه بجميع مبادئها ومنها: المبادىء النفسية المرتبطة بما هو سويّ من السلوك مثل: الصبر والصدق والأمانة والشجاعة والسخاء والإيثار الخ. . . أما التصور الأرضي لمرحلة الانتقاء فلا يتجاوز الطابع النفسي (وهو أمر لا يمكن أن يتحقق من خلاله التوازن الأُسَريّ: طالما لا ينفصل ـ كما أشرنا ـ ما هو نفسي عما هو عبادي، فكما أنَّ ما هو عبادي (الإيمان بالله تعالىٰ) لا يكتمل إلا بما هو نفسي (الإستواء)، كذلك لا يكتمل الاستواء النفسي إلا بالاستواء الفكري: وهو أمر لا تسمح دراستنا الاجتماعية بإفاضة الحديث عنه: نظراً لارتباطه بالبحوث النفسية. لذلك لا قيمة البتة للتصور الأرضي حيال مرحلة الانتقال الزوجي ما دام التصور المذكور لم يضع في ذهنه ظاهرة (الإيمان) بينا هي ـ في التصور الإسلامي ـ الأساس الرئيس لمفهوم الزواج وصلته باستمرارية التناسل البشري وتكثير النوع العبادي منه: ما دام الهدف العبادي هو المهمة التي خلق الإنسان أساساً من أجلها. . .

وأما مرحلة الخطوبة، فإن ما يميز التصور الإسلامي فيها عن التصورات الأرضية هو: إخضاعها لصيغ عبادية (وكذلك مرحلة العقد والزفاف) تأخذ بنظر الاعتبار تذكّر الخطيبين بالمهمة العبادية لمفهوم الزواج، حيث لا يفقه الأرضيون أمثلة هذا المفهوم، وحيث يمارس الأرضيون في مرحلة الخطبة سلوكاً رومانسيًّا مخطئاً هو (العلاقة التمهيدية للزواج). ولحسن الحظ أن بعض علماء الاجتماع قد انتبهوا على مدىٰ

الخطأ المترتّب على مثل هذه الصداقة التمهيدية، حيث أثبتت الإحصاءات التي قدّمها علماء الاجتماع فشل هذه العلاقة التي اقترنت بحوادث الطلاق أو الصراع الزوجي: لبداهة أن كلاًّ منهما (يصطنع) سلوكاً غير نابع من بنائه النفسي لترضية الآخر، فضلاً عن كونه يتّسم بعلاقة سطحية لا تكشف حقيقة الأعماق، وفضلاً عن كونه لا يقترن ببروز الظواهر الاقتصادية والتربوية والجنسية والاجتماعية الأخرى التي تفرز ـ في مرحلة الزواج ـ آثارها على استجابة الزوجين. . .

وأما مرحلة الإنجاب، فإن للإسلام تصوراته المتنوعة التي تبدأ من مرحلة انعقاد النطفة إلى مرحلة الحمل إلى مرحلة الولادة إلى مرحلة الرضاعة، إلى مرحلة الطفولة الأولى، فالطفولة الثانية، فالمراهقة: من حيث توصياته في صعيد التنشئة، فيما لا تفصل بين ما هو (عبادي) وما هو (دنيوي). . .

كذلك: توصياته حيال العلاقة بين الزوجين على المستويات جميعاً: جنسيًا ونفسيًا واقتصاديًا وعباديًا: كذلك توصياته حيال العلاقة بين الأبوين والأولاد، وحيال الأولاد فيما بينهم الخ، حيث ينفرز التصور الإسلامي في تأكيده على مبادىء أهمها: قيمومية الرجل على الأسرة، وإطاعة الزوجة، وطاعة الأولاد للأبوين، واحترام الإخوة لأكبرهم وولاية الأب على الباكر، وإرضاع الطفل بلبن أمه، وتنشئته من قبل الأبوين، والتأكيد على المرحلة الطفلية الثانية الخ وهي مبادىء أسرية لا يفقه البحث الأرضي كثيراً منها من حيث انعكاساتها على البناء الاجتماعي. ونحن إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن علماء الاجتماع قد أجمعوا على أن الأسرة هي المؤسسة الاجتماعية الوحيدة التي احتفظت بعنصر (التماسك) بين أفرادها، وإنها مع تعقّد مجتمعاتنا الحديثة بدأت تفقد مثل هذا التماسك: عندما سلخت المؤسسات الرسمية أكثر وظائفها وعندما سمح لها بتغيرات ملحوظة: مثل اشتراك الزوجين في القيمومة وغيرها، ومثل تسليم الطفل إلى دور الحضانة، ومثل استقلال الأولاد عن أبوَيهم، الخ فيما ترتب على ذلك نشوء (التفكك

الأُسَري) وانعكاساته على البناء الاجتماعي بعامة فيما برزت (الفردية) طابعاً ملحوظاً في مجتمعاتنا التي انتبه علماء الاجتماع إلى فقدانه لأبسط مقومات (التواصل الاجتماعي) الذي لا مناص منه في تحقيق التوازن الأمثل.

جماعة القرابة:

علم الاجتماع الأرضي يعرض إلى جماعة الأقارب من خلال مستويين أحدهما المستوىٰ التأريخي، فيما لعبت هذه الجماعة دوراً إجتماعيًّا له أهميته الكبيرة في المراحل التي أعقبت المجتمعات الأولى، وسبقت المجتمعات الحديثة، حيث يفيض علماء الاجتماع الحديث عن نطاقاتها المتنوعة ووظائفها عصرئذ، سواء أكانت في نطاقاتها الصغيرة نسبيًّا، أو نطاقاتها الممتدة إلى (القبيلة) ونحوها، فيما شكّلت مؤسسة إجتماعية تضارع المؤسسة الحكومية في فاعليتها. والآخر: المستوى المؤسساتي بصفتها واحدة من الجماعات الأولية التي لا تزال تحمل فاعلية ضخمة أو ضئيلة حسب تنوع المجتمعات المعاصرة ودرجة ارتباطها القرابي في هذا المجتمع أو ذاك، مع ملاحظة أن المجتمعات الصناعية المعقّدة لا تكاد تخبر أمثلة هذه الجماعة إلا في نطاق محدود، مما يحمل علم الاجتماع المعاصر على عدم إكسابه أهمية البحث عن الجماعة المشار إليها...

أما إسلاميًّا: فإن التصور العبادي لجماعة الأقارب يأخذ مستويات متنوعة أيضاً. إنه جانب يلغي مفهوم (التعصب) الذي يحكم هذه الجماعة بما يواكب ذلك من مبادىء وقيم سلبية رافقت سلوكها الاجتماعي، مؤكداً أنَّ جعل الناس شعوباً وقبائل إنما هو من أجل التعارف وليس من أجل (التعصّب) والإحساس بالعلوّ ونحوه...

ولكنه من جانب آخر (وهذا ما عرضنا له) عند حديثنا عن (البناء الطبقي) لا يحظر (حب الإنسان لقومه) شريطة ألا يجد الإنسان شرار قومه

خيراً من خيار قوم آخرين، ومن ثم نجد أن الإسلام قد استثمر هذه العاطفة القرابية في توظيفها لمبادىء الخير، حيث آخى بين القبائل من جانب، وأفاد منها في عملية (التنافس) من أجل الخير، ولكنه من جانب آخر حاول تدريجاً امتصاص هذه العاطفة وإبدالها بعاطفة الإسلام...

وهذا فيما يتصل بجماعة الأقارب من حيث امتداداتها القِبَلية،.. أما من حيث امتدادتها، أي: الأقارب في نطاق درجاتها القريبة التي ترتبط بالمصاهرات وامتداداتها، فإن للإسلام تصوره الخاص حيال جماعة الأقارب، بحيث نجد حرصاً بالغ الأهمية من قبل التوصيات الإسلامية على هذا الجانب...

وإذا كانت (الأسرة) تعدّ أول مؤسسة اجتماعية ذات خطورة في التصور الإسلامي، فإن جماعة الأقارب تعدّ في الدرجة التالية لها من سلّم الأهمية، بصفة أن العائلة تتميز بكونها جماعة مواجهة أولى من حيث النسب (أب، أم، ولد الخ)، وبصفة أن (الأقرباء) تتميز بكونها جماعة مواجهة ثانية من حيث النسب (أعمام، أخوال، الخ) لذلك فإن إكساب جماعة الأقارب أهمية اجتماعية في التصور الإسلامي، إنما ينبع من كونها ترتبط مع جماعة الأسرة برابطة النسب في أقرب خطوطه...

ولذلك أيضاً يهب هذه الجماعة فاعلية تالية لفاعلية الأسرة في شتى مستويات التعامل الاجتماعي فيما بينها...

من هنا نلحظ أن التوصيات الإسلامية تحمل لغة خاصة في العناية بهذه الروابط القرابية، حتى أن لغة الجزاء السلبي التي تظل واحدة من عناصر (الضبط الاجتماعي)، تظل مطبوعة بتوعّد وتهديد لا تكاد تضارعه لغة أخرى: بخاصة فيما يتصل بقطع الرابطة المذكورة، حيث يطلق الإسلام على ذلك مصطلح (قطع الرحم) ويعني به: عدم التواصل فيما بين جماعة الأقارب، سواء أكان عدم التواصل نفسيًّا أو عاديًّا، وهذا ما يمكن ملاحظته في نصوص إسلامية تشير إلى أن (قاطع الرحم) تنقطع صلته بالله تعالىٰ،

وإلى أنها في مقدمة الكبائر من الذنوب، وإلى أن توبته غير مقبولة، الخ. . .

بل نجد ـ وهذا ما يتسم بأهمية اجتماعية كبيرة ـ أن النصوص الإسلامية ترتّب جزاءات دنيوية أيضاً ـ مضافاً إلىٰ الجزاءات الأُخرويّة ـ على قاطع الرحم، كأن تقرر مثلاً أن الإنسان ليصل رحمه فيمتد عمره ثلاثين عاماً وأنه ليقطع رحمه فينقص من عمره ثلاثون عاماً. . .

مثل هذا الجزاء الدنيوي لم نكد نلحظه بالنسبة إلى الجماعات الأخرى، مما يكشف عن مدى الأهمية الضخمة التي أضفاها الإسلام على جماعة الأقارب. . .

ومن الواضح، أن سر التشدُّد في التوصيات الإسلامية على جماعة (القرابة) يكمن في أن هدف التفاعل بين الناس أي إقامة العلاقات، هو ـ كما سبقت الإشارة ـ تحقيق التوازن الاجتماعي والعبادي للجماعة أو المجتمع أو الأمة، أي: إشاعة الحب بين الجماعة المتفاعلة وتجسيدها في ممارسات (تعاونية) فيما بينها بحيث تمتصّ كافة التوترات التي تحدث نتيجة التصادم بين المصالح، أو نتيجة العزلة الاجتماعية أو نتيجة الجهل بطرائق التعامل فيما بينها الخ. . .

وبما أن الأُلفة الاجتماعية تتحقق من خلال مصادر متنوعة وفي مقدمتها: الصلة النَسَبية بصفة أن النَسَب هو أقرب الجذور إلى (الذات) حينئذٍ فإن استثمار هذا الجذر القرابي في تمتين العلاقات التفاعلية، يظلّ فارضاً فاعليته في تحقيق التوازن المطلوب، بحيث يمكن القول أنَّ (التوازن) تتحقق أولى درجاته من خلال العلاقات الأسرية، ثم تحقق درجته الثانية بإضافة العلاقات القرابية إليها، ثم تتحقق درجاته الأخرى من خلال علاقات متنوعة: حسب طبيعة الجذور الأشد قرباً إلى الذات، وفي مقدمة ذلك: العلاقات المرتبطة بـ:

جماعة الجيران:

إذا كانت الأسرة تمثل جماعة (المواجهة) الأولى، و (القرابة) تمثل جماعة (المواجهة الثانية) بسبب من كون المواجهة ترتبط بعنصر (النسب)، فإنَّ الدرجة الثالثة من علاقات المواجهة تتمثل في جماعة (الجيران)، حيث أن (عنصر المكان) هو الجذر النفسي الذي يشد الجماعة إلى تأسيس علاقات (المواجهة)، ولذلك خلع النص أهمية خاصة عن الجوار تلي الأهمية للأسرة والقرابة، بصفة أن (وحدة المكان) هو أقرب الخطوط إلىٰ صياغة العلاقة المشار إليها.

ويلاحظ أن علماء الاجتماع يشيرون إلى جماعة الجيران بصفتهم أحد أشكال جماعة المواجهة أو ما يطلق عليه مصطلح (الجماعة الأولية)، إلاَّ أنَّ إشارتهم إلى هذه الجماعة لا تتجاوز كونها إحدى جماعات (المواجهة) التي تفرض إقامة علاقات اجتماعية فيما بينها بحكم التجاور في المكان، مع ملاحظة أن بعض علماء الاجتماع يرتب على جماعة الجيران أهمية خاصة من حيث الوثاقة في العلاقات التي تطبع هذه الجماعة، وهو أمرٌ كشفت عنه إحصائيات لبعض الدراسين للتجمعات السكنية للطلاب فيما أشاروا إلى أن الطلبة يميلون إلى إقامة العلاقات مع الغرف الأكثر تجاوراً لغرفهم، وأن الأمكنة الأكثر شعبية كالمداخل المشتركة تمثل تجسيداً لعلاقات أعمق من الأماكن المستقلة. . .

وهذا على العكس من التصور الإسلامي الذي يمنح هذه الجماعة أهمية خاصة تتناسب ونظرته إلى شبكة العلاقات الاجتماعية التي تبدأ من

أقرب نقطة وتتدرّج إلى الأبعد فالأبعد، وهكذا (حسب ما هو متاح وممكن من العلاقات). . .

فالنصوص الإسلامية تطالب أولاً بأن يختار الأشخاص (نوعية) الجار قبل إقدامه على السكن في هذا البيت أو ذاك، وهذا الاختيار له أهميته الاجتماعية الكبيرة من حيث التوازن المطلوب، بصفة أن الجار السويّ يتصاعد بالعلاقات من أن تقترن بأي توتّر بين الجيران. . .

ونجد ثانياً أن النصوص الإسلامية تطالب بألا يؤذي الجار جاره: تحقيقاً للتوازن نفسه. ثم نجد ثالثاً أن التوصيات لا تكتفي بعدم مطالبة إيذاء الجار لجاره، بل تطالب بأن يصبر الجار على أذى جاره. . .

هذه المستويات الثلاثة من التوصيات تتميز بكونها تخطيطاً اجتماعيًّا قد رسم بدقة ملحوظة من أجل التمتين للعلاقات بين الجيران وامتصاص أي توتر فيما بينهم، حيث أن اختيار الجار الجيد يتكفّل أساساً بعدم إحداث التوتر (وهذه هي التوصية الأولىٰ) وبصفة أن مطالبة الجار بعدم إيذاء جاره (وهذه هي التوصية الثانية) تتكفل بعملية (الوقاية) من إحداث التوتر، وبصفة أن المطالبة بالصبر على إيذاء الجار (وهذه هي التوصية الثالثة) تتكفل بإزاحة التوتر ـ في حالة حدوثه ـ من خلال التسامح الذي يصدر عن الجار عند مواجهته لأذى جاره. . .

أي إن هذه التوصيات الثلاث قد خطّطت لكافة الاحتمالات التي يمكن أن تحدث التوتر بالنحو الذي أوضحناه. . .

ويلاحظ أن التوصيات الإسلامية حرصاً على تحديد المفهوم الاجتماعي للجار قد رسمت بُعداً جغرافيًّا هو: تحديد جماعة الجيران بأربعين جاراً يحيط بهم من كل جانب. . . وأهمية هذا التحديد تتمثل في ترتيب الآثار الاجتماعية التي يلتزم بها الجيران في صياغة علاقاتهم، حيث أن التحديد بالعدد المذكور، يرسم الحدود الفاصلة بين الجيران وغيرهم، وإلا تظل المجاورة امتدادية لا يمكن أن يتحقّق من خلالها التواصل

الاجتماعي المندوب إليه. . .

أخيراً: ثمة امتيازات أخرى قد منحتها التوصيات الإسلامية للجيران، منها:

- أولوية الجار في المساعدة الاقتصادية، ومنها:
- عدم جواز أن يشبع الإنسان وجاره جائع، ومنها:
- أولوية الجار في شراء البيت مما يصطلح عليه بحق (الشفعة). . . الخ.

ومن الواضح أن هذه الامتيازات تسهم في توثيق العلاقة بين الجيران ومن ثم تسهم في تحقيق مزيد من التوازن. . .

جماعة الأصدقاء:

إذا كانت جماعة (الأسرة) تحتلّ الموقع الأول من سلّم العلاقات، والقرابة تحتل الموقع الثاني (من حيث الرابطة النسبية)، والجيران تحتل الموقع الثالث (من حيث الرابطة المكانية)، فإن جماعة الأصدقاء تحتل الموقع الرابع من السُلَّم المذكور (وذلك: من حيث العلاقة العاطفية): بصفة أنها من جانب أقل (مواجهة) من الأشكال الثلاثة التي تفرضها روابط النسب والمكان، وإن كانت من جانب آخر قد تُشكِّل فاعلية أشد من غيرها: بصفة أن (العاطفة) أو الاشتراك في القيم يتجاوز حدود النسب والمكان ليطغى على جميع الروابط...

ويلاحظ أن علماء الاجتماع يصفون الجماعة المشار إليها ضمن «الجماعة الأولية»، ويولّونها اهتماماً عاديًّا لا يتجاوز كونه إحدىٰ جماعات المواجهة، وكونها تسهم في عمليتي التنشئة و«الضبط» على نحو ما تسهم به سائر الجماعات الأولية من أُسرة ومدرسة الخ، فضلاً عن كونها جماعة تشترك في عواطف وأهداف متماثلة يتحقق من خلالها قدر من التوازن الاجتماعي في نطاقه المحدود المشار إليه...

أما التصور الإسلامي لهذه الجماعة فيكتسب دلالة أخرى تعدّ في غاية الخطورة والأهمية، حتى إن التوصيات النادبة إلى تشكيل هذه الجماعة ورسم طرائق التعامل فيما بينها، تكاد تطغى على سائر الجماعات الأولية.

فالعائلة والقرابة والجيران إنما تنتظمها علاقات نسبية ومكانية تسوغ الاهتمام بها. أما جماعة الأصدقاء فتتحكّم فيها معايير أوسع بحيث تصبّ

اهتمامها في صعيد العواطف من جانب، وفي صعيد العلاقات العبادية من جانب آخر. ففي الصعيد الأول إذا كانت العلاقات المباشرة لجماعات الأسرة والقرابة والجوار من الممكن أن يصيبها الخلل، كانفصال الأولاد عن الأبوين أو تبدّل الجيران أو تباعد الأقرباء لسبب أو لآخر، فإن جماعة الأصدقاء تظل محتفظة بتماسكها طالما تتجاوز علاقات النسب والمكان والزمان لتضع بدلاً منها علاقات عاطفية مشتركة قد لا تتوفر حتى في حالة الاحتفاظ بعلاقات الأسرة والقرابة والجوار، حيث أن الاهتمامات المشتركة بين الأصدقاء تظل مطبوعة بسمات العمق والصراحة وعدم الحرج، بينا قد يُصيبها التلكؤ عند الجماعات الأخرى.

وفي الصعيد العبادي يظل استثمار البعد العاطفي وتوظيفه عباديًّا من أهم الجوانب التي تولّيها التوصيات الإسلامية لجماعة الأصدقاء، حيث أن تباعد الجماعات الإسلامية وعدم إمكانية التواصل المباشر فيما بينهما، وكذلك عدم إمكانية التعامل المباشر مع الأجهزة المؤسساتية الكبرى مثل الدولة والمرجعية ونحوهما، حينئذٍ فإن تجسيد العلاقات العبادية من حب وتعاون وممارسة مسؤولية وتواصل مباشر الخ يظل منحصراً في المواجهة بخاصة جماعة الأصدقاء...

لهذه الأسباب وسواها نجد أن التوصيات الإسلامية تشدّد في ضرورة أن يكوّن الأفراد فيما بينهم علاقات (صداقة) لتحقيق الإشباع العاطفي (الحاجة إلى الاجتماع)، وتجسيد المسؤولية العبادية: كما قلنا.

وتتمثل التوصيات في خطوط متنوعة من العلاقات التي يتعيّن على الأفراد السعي إلى تحقيقها، ومنها:

ـ المطالبة بأن يعمد الأفراد إلى إنشاء الصداقة، حتى أن التوصيات تشير إلى أن العاجز هو من عجز عن كسب الأصدقاء، وأن الأشد عجزاً هو من ضيّع من كسب من الأصدقاء...

ـ المطالبة بتكثيرهم وليس مجرد الكسب لعدد محدود منهم.

ـ الإعلان عن عاطفة الحب حيالهم.

ـ الإشارة إلى كونهم مصدر إشباع دنيوي.

ـ الإشارة إلى كونهم مصدر إشباع أخروي.

ـ المطالبة بتنويعهم (حتى في حالة عدم مشاركتهم فكريًّا) للإفادة منهم ثقافيًّا وأخلاقيًّا.

ـ المطالبة بإسداء النصيحة لهم.

ـ المطالبة بالتزاور فيما بينهم.

ـ المطالبة بعدم الاسترسال فيما بينهم.

ـ المطالبة بقضاء حوائجهم بعضهم للآخر. الخ.

ـ المطالبة بعدم إيذائهم.

ـ تحديد سمات متنوعة بحيث تصبح معايير لفرز الصديق أو الأخ.

من الواضح، أن اهتمام التوصيات الإسلامية بجماعة الأصدقاء على هذا النحو، يفسّر لنا أهمية هذه الجماعة في ميدان (التوازن الاجتماعي والعبادي) بصفة أن الأصدقاء (وهم يشتركون عاطفيًّا) يظلون الجماعة الوحيدة التي تحقق (الحاجة إلى الاجتماع) حيث أن (الغريب) من الصعب أن يحقق إشباعاً كاملاً نظراً للحواجز التي تمنع من إبراز العواطف بين الغرباء...

بيد أنَّ هذا الاهتمام بجماعة الأصدقاء يظل مقترناً بتحفّظات متنوعة، منها:

ـ عدم مصادقة الأحمق والبخيل والجبان، ...

ـ عدم مصادقة المنحرف فكريًّا.

ـ عدم إفضاء السر إلا للخاصة.

* * *

الجماعة الرئيسة وامتداداتها:

الشبكة الرباعية المشار إليها، تمثل جماعة رئيسة ترتبط بعلاقات عاطفية. ومن الطبيعي أن تمارس هذه الجماعات فعاليات متنوعة في صعيد علاقاتها العاطفية مثل: التزاور، والمحادثة، ونحو ذلك.

ويمكن أن ينبثق من داخل هذه الجماعات (وأحياناً من خارجها) أكثر من تجمّع طارىء، يسهم دون أدنى شك في تعميق العلاقات فيما بينهما من جانب، ويصعّد من درجة الإمتاع العاطفي من جانب آخر، . . . ويمكن أن نعرض لأنماط متنوعة من هذه التجمعات، تجيءُ في مقدمتها ما يطلق عليه اسم:

جماعة السفر:

التوصيات الإسلامية تمنح جماعة السفر أهمية خاصة تمشياً مع سائر اهتمامها بالجماعات من حيث كونها وحدات اجتماعية أو طارئة، يتحقق من خلال تواصلها قدر من التوازن الاجتماعي النسبي. . . وتتمثل أهمية جماعة السفر في كونها جماعة طارئة قد تنتسب لجماعة الأصدقاء وقد تجمعها الصدفة على ذلك بحيث تتسع لأفراد طارئين، والمهم هو: أن الأفراد في السفر يتعرّضون لتفاعلات خاصة نظراً لاختلاف أمزجتهم وارتطامها بأهداف متعارضة أثناء السفر حيث لا تبرز هذه الارتطامات بين جماعة الأصدقاء في حياتهم الاعتيادية، ففي السفر يظهر التعارض بين الرغبات بالنسبة إلىٰ ساعات النوم، ونمط الأكل، وحالات الاستراحة، وأوقات الحركة، والجهة التي يقصد إليها الخ.

ومع ظهور هذا التعارض تبدأ الروابط المشتركة بين الأفراد بالتوتر والتفكك مما يتعيَّن من خلالها أن تسلك آليات خاصة تمتصّ التوتر المذكور، وهذا ما أخذَتْه التوصيات الإسلامية بنظر الاعتبار حينما قدّمت توصيات في هذا الصدد، متمثلة في الخطوط الآتية:

ـ تحديد عدد جماعة السفر.
ـ المطالبة بالتنافس فيما بينهم للخدمة.
ـ توزيع الصرف فيما بينهم على التساوي.
ـ المنع من إحراج الآخرين من حيث البذل.
ـ السماح بالمداعبة: استثناءً للقاعدة الناهية عنها.
ـ عدم التعيير بعد انقضاء السفر.
ـ المنع من الانفراد في السفر.
ـ تحديد أهدافه في صعيد الإباحة والعمل.

التفسير الاجتماعي لهذه التوصيات:

عندما يتحدد عدد المسافرين، فإن إمكانات الخدمة من جانب وتقليص حجم الرغبات المتعارضة، وفرص المحادثة، تساعد على جعل السفر محققاً لرغبات الجماعة.

ولعل التوصية الذاهبة إلى توزيع الصرف على التساوي، تظل من أهم المعطيات الاجتماعية التي تنعكس على توازن الجماعة. فمن المؤكد أن الصرف حين يتمّ على حساب أحدهم دون الآخر، فإن ذلك يسبب حرجاً على الفرد. بالمقابل إن الحرج قد يصيب الأفراد في حالة ما إذا بذل أحدهم دون الآخرين الذين لا يملكون ما يصرفونه مقابل زميلهم.

جماعة المائدة:

علم الاجتماع الأرضي يعرض لهذه الجماعات في سياقات متنوعة، أهمُّها ما يرتبط بظاهرة التقاليد والأعراف... أما إسلاميًّا فإن توصياته تُكسِبُ هذه الجماعة أهميةً كبيرةً تتناسب مع حرصه على تحقيق توازنهم الاجتماعي: بالرغم من كَون هذه الجماعة (طارئةً) بالقياس إلى (ثبات)

الجماعات الأوليّة الأخرى من أسرة وجوار وقرابة وصداقة الخ. . . والمهم أن هذه الجماعة تظل على صلة بظواهر اجتماعية أخرى: مثل: ظاهرة الإطعام، وظاهرة الضيافة. . .

أما الإطعام: فإن التوصيات الإسلامية تجعله واحداً من أهم السمات للجماعة الإسلامية، بصفته ـ من جانب ـ توثيقاً للعلاقة الخاصة (جماعة الأصدقاء)، وإشباعاً للفقراء من جانب آخر. . .

أما الجانب الأخير فيرتبط معطاه بظاهرة (التكافل الاجتماعي)، وأما الجانب الأول فيرتبط ـ كما قلنا ـ بتوثيق العلاقات الخاصة، ولذلك تطالب التوصيات بإطعام الأغنياء أيضاً، تحقيقاً للهدف المذكور.

أما الضيافة: فتمثل أهمية ضخمة في التوصيات الإسلامية، وقد بلغت أهميتها إلى الدرجة التي يسمح المشرّع الإسلامي للضيف أن يغمز مضيفه بالسوء في حالة تقصيره في الضيافة، وهذا يعني أن للضيافة معطاها الاجتماعي الضخم. وقد رسمت التوصيات الإسلامية خطوطاً متنوعة لآليات الضيافة، يمكن عرضها على النحو التالي:

ـ تحديدها في ثلاثة أيام.

ـ عدم مساعدة الضيف في حمل متاعه عند المغادرة.

ـ عدم تكليف الضيف بالخدمة.

ـ عدم السماح للضيف بالصوم المندوب إلا بإذن المضيف.

ـ النسبية في تقديم الطعام من حيث السخاء من جانب وعدم إحراج المضيف من جانب آخر.

آداب المائدة:

ما تقدّم تمثل التوصيات المرتبطة بالإطعام والضيافة. أما تناول الطعام ذاته، فتعرض له التوصيات الإسلامية في خطوط، منها:

ـ بدء صاحب المنزل بتناول الطعام والكف آخرهم.

ـ المطالبة بالمبدأ أعلاه بالنسبة إلى الجميع.

ـ المطالبة بأن يكثر الضيف من التناول (أكثركم أكلاً...).

ـ المطالبة بأن يتناول ما هو أمامه.

* * *

إن كلاًّ من الأسرة والقرابة والجيران والصداقة وامتداداتها، تجسّد علاقات ذات بعد عاطفي، تحقق الحد الأدنى من التوازن بين الجماعات...

وهنا (جماعات) متنوعة، يغلب عليها بُعدٌ آخر قد يكون ثقافيًا أو اقتصاديًّا أو نفعيًّا... الخ، حيث (يضمر) البعد العاطفي فيها ليسمح ببروز أبعاد عبادية أخرى. وبالرغم من أن البعد العبادي هو المطلوب أساساً، إلا أن البعد العاطفي يظل (وسيلة) لتعميق ما هو عبادي، ولذلك عندما نواجه أبعاداً أخرى من العلاقات، نجد أن التوصيات الإسلامية تحاول وصلها بالبعد العاطفي أيضاً، إلا أنه بعد يأخذ فاعليته الثانوية بالقياس إلى الجماعات المرتبطة بعلاقات عاطفية، حيث يمكن القول بأن علاقات ثقافية كـ (علاقة الأستاذ بتلميذه مثلاً) حينما ترسم التوصيات الإسلامية طرائق خاصة لتنظيمها، إنما تأخذ في المقام الأول أهمية ما هو ثقافي وتأخذ ـ في المقام الثانوي ـ أهمية ما هو عاطفي...

من هنا، فإن شبكة العلاقات الاجتماعية (من حيث تحقق التوازن) سوف تتحدد بمقدار ما يخلعه الأفراد والجماعات من (وعي عبادي) على هذه العلاقة الثقافية أو الاقتصادية من جانب، وبقدر ما يلتزمون به من مبادىء (عاطفية) ترسمها التوصيات الإسلامية في ضوء رسمها للمبادىء الثقافية أو الاقتصادية ونحوها من جانب آخر، حيث يستكمل أحدهما الآخر، فمثلاً عندما ترسم التوصيات الإسلامية مبادىء اقتصادية مثل

(الإنفاق) إنما تشفع ذلك بضرورة أن يتمّ الإنفاق بدون (المنّ) على الآخرين أي: إن الإنفاق ـ بصفته علاقة اقتصادية بين الغني والفقير ـ سوف يحقق توازناً بين الطرفين من خلال الإشباع الذي يتحقق لدى الفقير ومن حيث نموّ المال الذي سيضاعف لدى الغني، بيد أن هذا التوازن لا يستكمل حجمه المطلوب إلا إذا اقترن بتوازن عاطفي أيضاً، وذلك من خلال (عدم المنّ) على الفقير، فمع (المنّ) يتحسس الفقير بالهوان، ويتحسس الغني بالاستعلاء وبالتوتر الذي يصاحب المنّ، مما يعني أن كلاً من الفقير والغني قد تعرّضا لتوتر خاص، وهذا ما يستتبع عملية (تفكك اجتماعي) بين الطرفين، بينا من المفروض أن يتمّ تحقق (التوازن) هنا من خلال ربط التوازن الاقتصادي بتوازن عاطفي بين الطرفين، حتى يستكمل التوازن حجمه بالنحو المطلوب.

من هنا يمكننا أن نعرض لأمثلة هذه العلاقات التي تجمع بين ما هو عبادي وما هو عاطفي، حيث تمثل الدرجة الثانية من سلّم العلاقات الخاصة (من حيث العمق والوثاقة) بينا تمثل العلاقات العاطفية (الأسرة... الخ) الدرجة الأولى من السلّم المذكور... والمهم، أن نبدأ بعرض هذه العلاقات، متمثلة في:

(العلاقات الثقافية)

تعدّ (العلاقات الثقافية) ـ في الاجتماع الإسلامي ـ العنصر القيمي الذي يطبع الحياة المشتركة بين الناس، حيث يحدد لهم نمط السلوك بعامة ونمط العلاقات التي ينبغي أن تصاغ فيما بينهم.

ويلاحظ، أن علم الاجتماع الأرضي يعرض للجماعات الثقافية في حقلين، أحدهما يتصل بإحدى الجماعات الأولية أو المواجهة فيما يطلق عليها اسم جماعة المدرسة أو الدرس فيما تمثل هذه الجماعة مرحلة زمنية تتمّ من خلالها جملة وظائف اجتماعية تتصل بالتعليم والتنشئة والضبط.

والآخر يتصل بإحدى المؤسسات الاجتماعية العامة وهي (المؤسسة الثقافية) التي تعني مطلق النشاط العلمي: حيث يدخل هذا النمط من النشاط الاجتماعي ضمن العلاقات العامة كالمؤسسة السياسية والاقتصادية الخ...

أما إسلاميًا، يمكننا أيضاً درج (الثقافة) في الحقلين المتقدمين، إلا أن ما يعنينا في هذا الحقل هو: النمط الأول الذي يعني مجموعة من الأفراد يرتبطون بعلاقات (المواجهة) فيما يطبع نشاطها البعد الثقافي، وهو بعد ذو مستويين، أحدهما البعد العلمي، والآخر البعد العبادي أي الثقافة العبادية. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار أن الإسلام لا يفصل بين ما هو علاقة عاطفية وما هو علاقة عبادية، حيث تستثمر كل النشاطات عباديًا، حينئذٍ فإن البعد الثقافي بنمطيه يدخل بالضرورة عنصراً عباديًا ينتظم داخل العلاقات بين هذه المجموعة أو تلك... لذلك نجد أن التوصيات الإسلامية تشدد على هذا الجانب الثقافي وتطالب الجماعات باستثماره داخل علاقاتهم.

ويلاحظ أن البعد الثقافي يكتسب أشكالاً متنوعة من التجمّعات، بيد أن ما يصطلح عليه بـ (المجلس) ـ أي مجموعة من الناس تجتمع في مكان محدد لغرض خاص ـ يظل ميداناً لتفاعلات ثقافية (وعاطفية أيضاً)، يحسن بنا أن نعرض لها، ضمن عنوان:

جماعة المجلس:

هذه الجماعة الأولية لا يعرض لها علم الاجتماع الأرضي إلا خاطفاً، ضمن ما يطلق عليه (الجماعات الطارئة) بينا نجد التوصيات الإسلامية تلحّ في صياغة مبادىء متنوعة لهذه الجماعة. و (المجلس) كما قلنا هو: اجتماع نفر من الناس، تربطهم الصداقة، أو الاتجاهات المشتركة، وفي الغالب فإن المحادثة والتزاور والإفادة العلمية تظل هي الطابع لجماعة

المجلس. وبما أن الإسلام يستهدف في كل تجمّع تحقيق البعد العبادي والعاطفي فيه، حينئذٍ فإن توصياته تنصبّ في هذين البعدين... ويمكننا أن نرصد جملة من التوصيات الإسلامية التي تحاول تنظيم العلاقات بين الجماعة التي يضمها مجلس عام يغلب عليه الطابع الثقافي (وأيضاً مطلق المجالس التي تستثمر لهدف عبادي: كما لو كانت مجرد مجالس للتزاور والمحادثة مثلاً) من هذه التوصيات:

- ألا يتصدر المجلس إلا من أوتي قابلية علمية.
- المنع من الجدال والخصام.
- عدم مقاطعة المتكلم.
- الجلوس حيث ما ينتهي به المكان.
- توزيع المتكلم اهتماماته على الجميع بالتساوي.
- الالتزام بآليات خاصة في الجلوس... الخ.

هذه التوصيات تسهم بنحوٍ فعّال في تحقيق التوازن (المجلسي - أي الخاص بجماعة المجلس) متمثلاً في جعل البعد الثقافي هو الهدف الرئيس في المجلس، فالمطالبة بعدم تصدر المجلس إلا للمتمكن علميًّا، والمطالبة بالحرص على الاستماع أكثر من الكلام، والمطالبة بمنع الجدال: تظل تعبيراً عن الحرص على تحقق الهدف العلمي بمعزل عن الذاتية التي تفسد المناخ العلمي (تصدّر المجلس، وعرض العضلات، والجدال الخ)...

ويجيء الهدف الأخلاقي أو التماسك الاجتماعي المطلوب أساساً في كل وحدة اجتماعية مندرجاً ضمن الهدف العلمي، حيث كررنا أن وحدة الأهداف العاطفية والثقافية وغيرهما تظل هي المعلم البارز في أي تفاعل اجتماعي، لذلك نجد أن التوصيات المطالبة بعدم مقاطعة المتكلم، وبتوزيع المتكلم اهتمامه على الجميع بالتساوي تظل تعبيراً عن حرص التوصيات على جعل الجماعة متماسكة فيما بينها وبين طرفي المجلس وهما: المتحدّث والمستمع، فالمتحدث لا يخدش عاطفيًّا من خلال

مقاطعته، والمستمع لا يتحسس بإهمال شخصيته من خلال عدم الاهتمام به دون الآخرين... كذلك، فإن التوصية بالجلوس حيث ينتهي به المكان، تعني: تدريبه على عدم الإحساس بالتعالي حيال الآخرين: بصفة أن البحث عن صدارة المجلس هو تعبير عن الإحساس بالعلوّ، وفي الوقت ذاته جعل الآخرين يتحسسون بمساواتهم فيما بينهم، فلا يتحرّجون في انتخاب المكان المناسب لهم...

وأما التوصيات الأخرى المطالبة مثلاً بعدم مدّ الرِجل أو الاتكاء أو... الخ، فتعدّ توصيات معبّرة عن علاقات الاحترام فيما بين الجماعة...

إن أمثلة هذه التوصيات التي لا يعنى بها البحث الأرضي أو النظر إليها بأنها مجرد آداب، تظل في الواقع موسومة بأهمية كبيرة في ميدان الاجتماع الأولى (أي الجماعات الصغيرة)، حيث أن تدريب الجماعات على مراعاة أحدهم للآخر بهذا النحو، ينسحب على مطلق التفاعلات الاجتماعية الأخرى، فضلاً عن أنها تحقق التوازن المجلسي المطلوب لذاته...

وأيًّا كان، فإن للمجالس أهميتها الخاصة في التصور الإسلامي، فإذا تجاوزنا البعد العاطفي فيها من حيث تجميعها لعلاقات اجتماعية تحقق إشباعاً لنزعة الانتماء الاجتماعي، وما يترتب على ذلك من تحقيق التوازن، حينئذٍ فإن الأهداف العبادية والثقافية ونحوهما تظل إفرازاً واضحاً لأمثلة هذه المجالس، بل يمكن القول بأن (المجلس) يجسّد مؤسسة ثقافية ذات فاعلية لا تحققها المؤسسات الرسمية نظراً لاقتران المؤسسة الرسمية بالآلية والرتابة وجفاف العلاقات والحرص على المدرك العلمي أكثر منه على الفائدة العلمية، بينا نجد المجالس مطبوعة أولاً بالعلاقات المباشرة (أي المواجهة) واقترانها بالتزامية المحاضر والمستمع والمناقش، وهو أمر أشارت إليه الدراسات الاجتماعية التي تعنى بالبحث عن الجماعات الأولية وصلتها بالمؤسسات الرسمية، حيث تقرّر بأن المواجهة غير الرسمية (كما

لو اجتمع الموظفون فيما بينهم بصفة غير رسمية بل بصفة طوعية للتداول في شؤونهم المختلفة) تحقق إنجازاً اجتماعيًا أشد فاعلية من الإنجاز الرسمي فيما يقترن هذا الأخير بانعدام الجو العاطفي والطوعي. . .

والمهم، أن التوصيات الإسلامية حرصاً منها على توسعة العلاقات الأولية وإتاحة الفرص لأكبر عدد منها في غمرة الحياة اليومية التي تحتجز الأشخاص من التواصل الاجتماعي، مضافاً إلى الهدف العبادي، وهو الأهم في تصوّرها بطبيعة الحال شددت في الندب إليها، ورسمت مفردات السلوك الاجتماعي المواكب لها(١) . . .

---

(١) يمكننا أن نشير إلى بعض منها: وفي مقدمة ذلك:
المجلس العلمي أو الدراسي: التوصيات الإسلامية، تتقدم بمجموعة من الأعراف أو (الآداب) التي يتعيّن الالتزام بها لدى هذه الجماعة، حيث يرسم توصياته لكل من المدرّس وتلامذته. فبالنسبة إلىٰ المدرّس، يطالب باحترام تلامذته، وتحسيسهم بحنانه عليهم، والتساوي في تقويمهم علميًا. . . وبالنسبة إلىٰ التلاميذ، تطالب التوصيات بتوقير الأستاذ، وبعدم مقاطعته، وعدم تجريحه علميًا حتى لو كان ذلك في لغة مؤدّبة، وبعدم جعل ألسنتهم ذربة على من أنطقهم. . . الخ.
هذه التوصيات تجعل التماسك بين طرفي المجلس (الأستاذ والطلاب) في أرفع مستوياته: فالمطالبة بعدم مقاطعة الأستاذ، والمطالبة بعدم مخالفة رأيه، وعدم إعلاء الصوت أمامه الخ، تحسس الأستاذ بقيمته العلمية ومن ثم تشجّعه على ممارسة مسؤوليته، ومن حيث التماسك العاطفي تجعل الأطراف الاجتماعية في المجلس خالية من أي توتر بينها: حيث أن مخالفة رأي الأستاذ يقلّل من قيمته من جانب ويجعله عرضة للتوتر وبزوغ الضغائن من جانب ثان، كما أنه يشجع التلامذة على إبراز نزعاتهم الذاتية من جانب ثالث. ولعل التوصية الذاهبة إلى عدم جعل التلميذ ذا لسان ذرب أمام أستاذه الذي أنطقه: تظل في القمة من السلوك الاجتماعي الذي يحقق التوازن العاطفي بين الأستاذ والتلميذ، فضلاً عن قيمته الأخلاقية التي تجعل (التقدير) محتفظاً بفاعليته، إذ إن غياب التقدير يعني: انعدام القيم واضطرابها مما تسحب أثرها على نمط العلاقات الاجتماعية بنحوٍ عام. . . وهذا فيما يتصل بالمجلس العلمي المحض، . . . أما سائر المجالس فمنها:

وإذا تركنا هذا النمط من الجماعات التي ينتظمها البعد الثقافي وما

مجالس الذكر: هذه المجالس تخصص لطرح ومناقشة ومدارسة التوصيات الإسلامية في شتى أنماط السلوك العبادي والاجتماعي، ومنها: سيرة المعصومين عليهم السلام بصفتها تجسيداً عمليًا للنصوص الإسلامية، حتى أن أحد المعصومين (ع)، يعلن عن تلهّفه لحضور أمثلة هذه المجالس: تعبيراً عن معطياتها العبادية، وهي معطيات لعل أحدها هو: إحداث التأثير على الجالسين من حيث تعديل سلوكهم، بصفة أن (الذكرى تنفع المؤمنين) بخاصة أن المناخ (الجمعي) للجالسين يترك انعكاساته الإيجابية عليهم بحيث تقترن أمثلة هذه المجالس بتصعيد التوجه العبادي إلى درجة التخدير، وهذا ما أوضحه البعض للنبي صلى الله عليه وآله ذات مرة حينما أعلن الجالسون عن انعكاسات هذه المجالس عليهم لدرجة أنهم كانوا ينسون الأهل والأصدقاء والحياة أساساً: تحت أثر التخدير العبادي الذي يتركه «الذكر» في هذا الصعيد...

ومن المجالس التي يعنى بها الإسلام عناية ملحوظة:

مجالس العزاء: هذه المجالس تخصص للحديث عن الشدائد التي تعرّض لها المعصومون (ع)، بخاصة: ممن استشهد منهم (وفي مقدمتهم: الإمام الحسين (ع))... وبالرغم من أن الاحتفال بذكرى الوفاة أو المولد للشخصيات المتميزة في التأريخ، يأخذ مجالاته لدى الأرضيين، إلا أن نمط مجالس العزاء أو المولد لدى الإسلاميين يكتسب سمة خاصة تجعل من هذه المجالس ـ لدى الباحث في الاجتماع الإسلامي ـ (مؤسسة اجتماعية) لها فاعليتها في المجتمعات الإسلامية: من حيث منعكساتها على الواقع الاجتماعي.

إن هذه المجالس تقترن بجملة من الفاعليات، منها:

ـ **المواساة**: وهي تعبير عاطفي يشحذ الجانب العبادي لدى المجتمعين: بخاصة أن الإيحاء والشعور الجمعي يسهم بنحوٍ فعّال في تصعيد الموقف، حيث أن لصوت الخطيب وحركاته أثراً في تصعيد الموقف، كما إن مراعاة المناخ المأساوي والتزام المجتمعين بالاستماع الجاد والتقاط المواقف الحساسة، تضفي على المناخ الجمعي شعوراً مهيباً يعكس أثره على المجتمعين، بحيث إذا أجهش أحدهم بالبكاء ترك إيحاءه على الآخرين: فتتصاعد موجات البكاء إلى حدٍ ملحوظ...

لا شك، أن الفارق بين (الحشد) الذي يعرفه علماء الاجتماع التقليديون بخصائص إيجابية وسلبية، فإن السلبي منها ينتفي أساساً في أمثلة هذه المجالس

يسحبه من أثر على تعميق العلاقات الاجتماعية فيما بينهما، حيث قلنا إن هذه العلاقات تمثّل الدرجة الثانية من سلّم العلاقات (درجة التفاعل العاطفي)، حينئذٍ نتجه إلى نمط آخر من الجماعات التي يمكن أن نرتبها في الدرجة الثالثة من سلّم العلاقات مثل جماعة الصلاة، أو الحج أو نحوهما من الجماعات المتّسمة بسمة ما هو (طارىء) و (عابر) من العلاقات مقابل الجماعة السابقة التي تتسم بما هو (مستقر، وأكثر وثاقة) حيث أن جماعة الدرس أو المجلس الثقافي يتميزون باستمرارية العلاقات وبمواجهة مباشرة، بينا نجد جماعة الصلاة ونحوها، تتميز بكونها مجرد (تجمّع) يطبعه إحساس مشترك بوحدة الهدف العبادي، وتتخلله بعض التفاعلات المباشرة بين المجتمعين... وهو أمر نعرض له ضمن عنوان:

ـ العلاقات الشعائرية ـ

نقصد بالجماعة الشعائرية: الجماعات التي تنتظم في علاقات خاصة تفرضها الشعائر الإسلامية مثل: جماعة الصلاة، جماعة الحج، الخ... وأهمية مثل هذه الجماعات لا تقلّ عن الأهمية الاجتماعية التي يهبها الإسلام للجماعات الأخرى: من حيث كونها تسهم في إقامة علاقات بين

ليسمح للإيحاء والعدوىٰ بتصعيد العواطف النقية، بحيث يتحسس الجميع بتزكية نفوسهم وصقلها وانسلاخها من الواقع الاجتماعي المصحوب بالتوترات والانحرافات... الخ، ومنها:

ـ **التوظيف الاجتماعي**: حيث تسهم هذه المجالس في التوعية السياسية للجمهور بصفة أنها تتناول شخصيات ريادية جاهدت من أجل مبادىء الله تعالى...

ـ **تعديل السلوك**: حيث يستثمر الجالسون أخلاقية هذه الشخصيات أو توصياتهم العبادية، لتعكس تأثيراتها عليهم في شتى ميادين السلوك.

الناس من جانب، ومن حيث كونها تعمّق من الإحساس العبادي من جانب آخر، فضلاً عن تحسيسها الناس بكونهم جماعة أو مجتمعاً أو أمة واحدة تجتمع في مكان واحد وتؤدي شعائر واحدة مما يسهم في تعميق إحساسها بوحدة صفها وبكونها بناءً مرصوصاً، ومن ثم تسهم في تحقيق التوازن الاجتماعي والعبادي بنحوٍ ملحوظ. وهذا الجانب الأخير يظل من أبرز المعطيات الاجتماعية لمثل هذه العلاقات: فجماعة الصلاة مثلاً حينما تجتمع في المسجد، وحينما تنتظم في صفوف منسّقة، وحينما يؤمها واحد من المتميزين عباديًّا وثقافيًّا: حينئذٍ فإن الأحساس بـ(وحدة الجماعة) المصلية، يسهم في تعميق الإحساس بوحدة الأمة الإسلامية وبوقوفها صفًّا واحداً كأنه بنيان مرصوص، . . .

كذلك، فإن جماعة الحج مثلاً حينما ترتدي زيًّا موحّداً، وتنتظم في قوافل تتجه إلى مكان واحد، وتمارس مناسك متماثلة، حينئذٍ فإن الإحساس بوحدة الأمة ورصّ صفوفها يظل من أبرز المعطيات الاجتماعية المتصلة بكيان المجتمعات وبنائها الاجتماعي، وبالشعور الجمعي الذي ينبثق من المجتمعات: بصفتها كلاًّ يفرض هيمنته على الأفراد المنتسبين إليه في هذا الصعيد المرتبط بوحدة المجتمع الإسلامي. . .

* * *

والآن، إذا تركنا كلاًّ من الجماعات الخاصة التي تنتظم في علاقات عاطفية وثقافية وشعائرية، نواجه حينئذٍ نمطاً رابعاً من الجماعات التي يمكن أن نرتبها في الدرجة الرابعة من سلّم العلاقات الاجتماعية، ونعني بها ما يمكن تسميتها بـ:

ـ العلاقات النفعية ـ

هذه العلاقات ـ كما قلنا ـ تمثل الدرجة الرابعة من سلّم العلاقات الاجتماعية بالقياس إلى الدرجة الأولى التي تمثلها جماعة الأسرة والقرابة

والجيران والأصدقاء وامتداداتها، والدرجة الثانية التي تمثلها جماعات المجالس الثقافية والدرجة الثالثة التي تمثلها الجماعات الشعائرية. . .

أما الجماعات النفعية التي تمثل الدرجة الرابعة من سلّم العلاقات فنعني بها: العلاقات الطارئة التي تفرضها طبيعة الحاجات المتبادلة أو المشتركة بين الناس كـ (العلاقة بين البائع والمشتري مثلاً)، فأمثلة هذه العلاقات تتسم بكونها عابرة و (طارئة) وغير مقترنة بما هو عاطفي وعبادي إلا في النطاق العام للتوصيات التي توظّف كل الممارسات الاجتماعية لهدف عبادي، حيث تندب هذه التوصيات إلى ربط عملية الشراء والبيع مثلاً بهدف عبادي، وربطهما ببعد (أخلاقي)، إلا أن هذا البعد الأخير لا يحمل الدرجة العاطفية التي تثقل بها الشبكة الرباعية من العلاقات (الأسرة، الأصدقاء. . . الخ) كما لا يحمل الدرجة التي تفرزها علاقات ثقافية وشعائرية تجعل مما هو ممارسة عبادية مقرونة ببعد عاطفي هو: العلاقة الناشئة بين جماعة المجلس أو جماعة الصلاة، بل يظل البعد العاطفي (وقتيًا) لا يتجاوز التعامل الأخلاقي بين البائع والمشتري مثل (سهولة كل من المشتري والبائع في تعاملهما).

وأيًا كان، فإن البعد النفعي الذي ينظّم مثل هذه الجماعة، ثم ما يقترن به من (أخلاقيات) خاصة، تجعل من هذه العلاقات وسيلة (تعميق) للعلاقات الاجتماعية، بالنحو الذي نعرض له لواحد من أهم أشكالها، متمثلة في:

الجماعة الاقتصادية

يقصد بهذه الجماعة الأفراد الذين يتعاملون فيما بينهم من خلال العلاقات الاقتصادية التي يرسمها المشرّع الإسلامي لهم. وبالرغم من أننا سنعرض للظاهرة المذكورة من خلال العلاقات العامة، أي العلاقات غير المباشرة وغير المحدودة، إلاّ أننا هنا نعرض لما يجسّد العلاقات الخاصة، أي المباشرة وغير المحدّدة بفردين أو أكثر كـ (البائع والمشتري مثلاً)... وأهمية مثل هذه العلاقات لا تفترق عن سائر العلاقات العاطفية والثقافية من حيث البعد العبادي الذي يحكم هذه العلاقات وما يواكبه من قيم إنسانية تصبّ في نفس الأهداف التي لحظناها في الجماعات السالفة الذكر... هذه العلاقات تترك في المجالات التجارية والصناعية والزراعية وغيرها مما تستتبع وجود علاقات خاصة بين البائع والعامل والأجير والمزارع والمحترف الخ...، وبين الأطراف التي تتعامل معها. ومن الطبيعي ألاّ نتعرّض لجميع هذه العلاقات ولا لمستوياتها التي تمسّ البحث الاقتصادي، بل نتعرّض إلى الخطوط العامة التي تخصّ الباحث الاجتماعي فحسب. ونعني بها (العلاقات الإنسانية) التي تشدّ من قوة الروابط بين الأطراف المتعاملة، وهي علاقات تصبّ في رافد خاص هو (الحب) وما يواكبه من عمليات (التنازل عن الذات) و (الإيثار) و (التعاون الخ)، علماً بأن (التنافس) هنا يدخل آليّة ملحوظة في بعض الأنماط الاقتصادية نظراً لدخول

(المال) عنصراً في التعامل، إلا أنّه لا يقترن بالاستغلال أو الشره بقدر ما يأخذ البعد الإنساني بنظر الاعتبار. . .

ويمكننا أن نكرر بأن الطابع الرئيس الذي يسم العلاقات الاقتصادية هنا هو عنصر (التنازل عن الذات). . . فالنصوص الإسلامية تشير إلى أن يكون الإنسان (سهلًا) في بيعه وشرائه وقضاء دينه واستقضائه الخ. . كذلك تشير إلى أن يأخذ ناقصاً ويعطي زائداً، وتشير إلى أن يربح قليلاً، وتشير إلى عدم التلقّي للركبان، وإلى عدم بيع حاضر لباد الخ، فضلاً عن تحريمها أساساً للتعامل الاستغلالي مثل الربا والاحتكار والغش و. . . الخ. . هذه المستويات من العلاقات (التسامحية) تصبّ في نفس العلاقات العاطفية التي لحظناها لدى الجماعات الأولية من أسرة وقرابة. . . الخ. . . وحين نتجه إلى سائر أشكال التعامل الاقتصادي، حيث ندع العمل التجاري إلى العمل الزراعي مثلاً، نجد نفس القيم تحكم هذا النمط من التعامل، فمثلاً: تمنع النصوص الإسلامية من بيع النخل إذا حمل قبل زهوه إلاّ إذا كان لأكثر من سنة (نظراً لإمكانية أن يتلف الحمل لسنة واحدة، وإمكانية تلافيه إذا كان لأكثر من سنة)، كما تمنع استئجار المزرعة قبل إثمارها إلاّ لأكثر من السنة: للسبب ذاته. فالبيع والإجارة هنا محكومان بنفس القيم التي تجعل من العلاقات سمة إنسانية وليست استغلالية. . . ويلاحظ أن الحرص على جعل البعد الإنساني هو الطابع للعلاقات الاقتصادية يبلغ قمته حينما نجد مثلاً أن بعض التوصيات تشير إلى ضرورة تحديد السعر ـ في العمل الاستئجاري ـ ثم إعطاء الزيادة عليه بعد التسعيرة: حتى لا يتحسس الأجير بأية إمكانية للغبن، بل نجد بعض التوصيات تطالب أحد الشريكين بعدم إضرار شريكه: في حالة خيانة الأخير مثلاً.

إن أمثلة هذه العلاقات بالرغم من كونها تصبّ في مسائل اقتصادية، إلاّ أن البعد الإنساني في العلاقات ـ وليس البعد المادي ـ هو الذي يتحكم في صياغتها، بالنحو الذي لحظناه.

العلاقات العامة

إذا كانت التوصيات الإسلامية التي وقفنا عليها، تحصر نمط العلاقات المتوازنة بين جماعات «المواجهة»، فإن التوصيات المقابل لها تطالب بصياغة علاقات تربط الأفراد والجماعات الإسلامية فيما بينها برباط عام، هو:

مبدأ «المؤمنون أخوة»:

هذا المبدأ يعني أن التعاطف يطال الهيكل الاجتماعي أو البناء بعامة، بغضّ النظر عن العلاقات المباشرة، فالأخوّة هي تحسيس على صعيد الأمة ـ وليس على صعيد الجماعة أو المؤسسة أو الإقليم فحسب ـ بحيث يدرك كل واحد من المسلمين أنه مرتبط بعلاقة «أخوّة» مع الأفراد الآخرين جميعاً: حتى لو لم تكن علاقة مباشرة فيما بينه وبينهم. وفي هذا الصعيد يواجهنا المبدأ المعروف القائل بما مؤداه: بأن مثل المسلمين فيما بينهم كالجسد، إذا تداعىٰ عضو منه... الخ.

إن البناء الاجتماعي يظل بمثابة جهاز عضوي يتأثر كل عضو منه بالآخر، من خلال عمليتي «التعاون» أو «التنافر» اللتين تعكسان أثرهما على الجهاز المذكور... وإذا كانت بعض الاتجاهات الأرضية تنظر إلى المجتمع ككل من خلال كونه شبيهاً بالجهاز العضوي، فإن التصور الإسلامي لهذه العضوية يظل موضع تأكيد لا تشكيك فيه، حيث أن

التوصيات الإسلامية ـ كما سبقت الإشارة ـ تأخذ هذه العضوية بنظر الاعتبار: ما دامت السماء التي أبدعت المجتمع البشري قد رسمت له طرائق سلوكه المفضية إلى تحقيق التوازن من خلال النظم الاجتماعية التي تترابط فيما بينها، بحيث إذا اختلّ أحد النظم ـ كالاقتصاد أو الأسرة مثلاً ـ ترك تأثيره على النظم الأخرى. والأمر نفسه بالنسبة إلى إحدى الشرائح الاجتماعية المتصلة بالعلاقات العاطفية العامة. ونحن إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن تحقق المجتمع الإسلامي متعذّرٌ بسبب عزلة الأرضيين عن مبادىء السماء، أو بسبب عدم التزام الإسلاميين بالمبادىء المذكورة، حينئذٍ فإن ما هو ممكن ومتاح من العلاقات يفرض على الإسلاميين أن يتوفروا على تحقيقه، وفي مقدمة ذلك: «الأخوّة العامة» التي تعني أولاً: تعاطفهم فيما بينهم، وتعني ثانياً: ترتيب الآثار الاجتماعية على التعاطف المذكور، متمثلاً في: مساعدة بعضهم الآخر كما لو علم بعضهم بوجود جائع في مكان ما مثلاً، أو بوجود مدين، أو صاحب شدّة... الخ. طبيعيًا، إن تحقيق التوازن الاجتماعي يظل نسبيًا بقدر توفّر الوعي أو الالتزام بالمبادىء الإسلامية من جانب، وبقدر مساهمة الأجهزة الاجتماعية في ذلك من جانب آخر... فإذا كانت بعض الأجهزة الاجتماعية لا وجود لها كـ(الدولة) أو إذا كانت فاعليتها محدودة كـ(المرجعية): حينئذٍ يتعذّر تحقيق التوازن الشامل إلا في نطاق محدد نشير إليه عند حديثنا عن المؤسسة الاقتصادية، نظراً لترابطها مع الفاعليات الفردية، وهذه الأخيرة أيضاً، تظل فاعليتها «نسبية» بقدر حجم الأفراد الملتزمين بمبدأ «الأخوّة الإسلامية».

«المؤسسة السياسية»

(الدولة)

يبحث علماء الاجتماع ظاهرة الدولة من حيث كونها (علاقة اجتماعية) بين مجموعة من الناس (يعيشون في أرض محددة)، وبين (مؤسسة) خاصة ترعى مختلف شؤونهم: أمنيًّا، وإداريًّا، ورعاية عامة،... وأهمية البحث الاجتماعي في هذا الميدان، تتمثل في ذهاب علماء الاجتماع إلى أن (الدولة) تمثل ضرورة لا مناص منها في قيام المجتمعات واستمراريتها، وتوازنها، وأن قيام الدولة قد خبرته مختلف المجتمعات قديماً وحديثاً، حيث قدّم هؤلاء العلماء وجهات نظر مختلفة في تفسير قيام الدولة، مثل: إرجاع بعضهم ذلك إلى مشيئة الله تعالى من خلال مهمة الأنبياء (ع)، ومثل ذهاب البعض إلى أنها تطوير للتنظيم العائلي، فالتنظيم القبلي...، ومثل: ذهاب البعض إلى أنها نتيجة للغلبة العسكرية التي تستتلي قيام مؤسسة تنظّم شؤون الناس: حفاظاً على مصالح المؤسسة المشار إليها... ومنها: التفسير التقليدي المعروف الذي يرجع ذلك إلى نظرية (العقد الاجتماعي) الخ...

إسلاميًّا: لا ترديد في أن مهمة الأنبياء (ع) منذ أول تجربة في الأرض، متمثلة في آدم (ع) وخلفائه وانتهاءً بنبوة محمد (ص) واستمراريتها،... هذه المهمة قد اقترنت بقضايا (التنظيم) لمختلف

السلوك البشري بشكلٍ أو بآخر. . .، ولا أدلّ على ذلك من ملاحظة (حكومة النبي (ص)) حيث جسّدت مفهوم (الدولة) و (وظائفها) بجلاء في شتى الميادين: سياسيًا، وإداريًا، وعسكريًا، واقتصاديًا. . . الخ. كما أن التوصيات الإسلامية، تؤكد ضرورة قيام «الدولة» بشكلٍ أو بآخر تحقيقاً للأهداف التي تمت الإشارة إليها. . . كل ما في الأمر أن التصور الإسلامي لـ (الدولة) يتميز عن التصور الأرضي لها، بكونه ينطلق من مبادىء عبادية لا بد من مراعاتها: انسجاماً مع سائر المؤسسات الاجتماعية التي تنظّمها المبادىء المشار إليها. . . لذلك ـ في المستوى العملي ـ من الممكن أن يتحقق وجود (الدولة) بمعناها الإسلامي، في حالة التزام المسيطرين عليها بمبادىء الإسلام، كما أنه من الممكن أن تبرز مجتمعات إسلامية دون أن تتوفر أركان (الدولة الإسلامية) فيها، ما دامت (الدولة) مقترنة بقوى عسكرية تفرض هيمنتها على المجتمعات، . . . لكن، دون أن يمنع ذلك، قيام مؤسسات خاصة تضطلع بتنظيم شؤون الناس، مثل (المؤسسة المرجعية)، كما سنشير إلى ذلك لاحقاً.

إلا أن الإسلام ـ في الحالات جميعاً ـ يشير إلى مبدأ اجتماعي عام هو (ضرورة قيام الدولة سواء أكانت إسلامية أم منحرفة) ما دامت طبيعة الحياة الاجتماعية تفرض على المجتمعات أن تسيطر عليها مؤسسة تضطلع بتنظيم شؤونهم. . . لذلك، نجد أن الإمام علياً (ع) قد أطلق كلمته المشهورة في هذا الميدان من أنه لا مناص للناس من أمير برّ أو فاجر لتنظيم شؤونهم.

طبيعيًا، إن هذا لا يعني إضفاء المشروعية على (الدولة المنحرفة)، بقدر ما يعني الإشارة إلى مبدأ اجتماعي لا مناص منه في قيام المجتمعات واستمراريتها، وإلا فإن التصور الإسلامي لـ (الدولة) يقوم ـ كما سنرى ـ على ضرورة قيامها وفق المبادىء الإسلامية، حيث لا تجوز المشاركة في قيام الدولة المنحرفة أو إدارتها، بل العكس نجد أن التوصيات الإسلامية تطالب بمحاربة الدولة المنحرفة بكل الوسائل التي يمكن استخدامها في هذا

الميدان.

وفي ضوء الحقائق المذكورة، يمكننا أن ندرك وجهة نظر الإسلام حيال (المؤسسة السياسية ـ الدولة) من حيث مشروعية (وجودها) أساساً.

أمّا من حيث مستوياتها التي اعتاد البحث الأرضي أن يبحث عنها، وهي: تنظيم الدولة، ووظيفتها، والعلاقة المتبادلة بينها وبين رعاياها، فيمكن تحديد ذلك على هذا النحو:

١ ـ من حيث التنظيم:

اعتاد البحث الأرضي أن يحدد تنظيم الدولة وفقاً للسلطات التقليدية الثلاث: (تشريعية)، فيما تتولى ذلك نخبة من المفكرين، أو خلال المشاركة الجماهيرية أيضاً بالنسبة إلىٰ مهمة رسم المبادىء التي تنظّم شؤون الناس، و: (تنفيذية)، فيما تضطلع بتطبيق المبادىء المشار إليها، متمثلة (من الوجهة السياسية) في الرؤساء والوزراء وسواهم، وفي مطلق الموظفين (من الوجهة الإدارية) و: (قضائية) تتولى فصل الخصومات بين الناس.

المؤسسة المرجعية:

أما إسلاميًا، فإن التشريع يظل منحصراً في مبادىء الله تعالى، أي لا وجود لنخبة (مشرّعة) بل لنخبة تقوم بعملية (توصيل) لمبادىء الله تعالى، متمثلة في المعصوم (ع) ـ النبي (ص) والأئمة (ع) ـ في عصر (الحضور)، وفي الفقهاء في عصر (الغيبة)، حيث يجسّدون (الولاية العامة) أو (النيابة العامة) عن المعصوم (ع)، وهذه الولاية أو النيابة تنحصر مهمتها في توضيح المبادىء من خلال اجتهاداتهم المستقاة من النصوص الإسلامية، وهي نصوص أو تشريعات أو مبادىء (ثابتة) من قبل الله تعالى، مع ملاحظة أنها تنطوي على (حيوية) بحيث تتناول ما هو مستحدث من الظواهر التي تفرضها عمليات (التغير الاجتماعي)... لذلك تظل هذه الولاية أو النيابة

ـ متمثلة فيما يصطلح عليه بـ (المؤسسة المرجعية) ـ هي السلطة التي تتولى مهمة التنظيم لشؤون المجتمع الإسلامي، حيث يتحدد نشاطها حيناً في طابع رسمي، وحيناً آخر في طابع (أهلي)، . . . أما الطابع الرسمي فيتمثل في حالة قيام (المؤسسة الحكومية) أي: ممارسة الدور الذي تقوم به (الدولة الحديثة) وذلك في حالة تسلّم الإسلاميين للحكم (كما هو طابع الجمهورية الإسلامية الحديثة)، . . . وأما الطابع (الأهلي) فيتمثل في ممارستها لأدوار خاصة في نطاق (الأمة الإسلامية) وليس في نطاق (الدولة)، حيث تتولى ـ في المقام الأول ـ مهمة (توعية) الأمة الإسلامية بمبادىء الله تعالى في مختلف مجالاتهم العبادية والاقتصادية والأسرية. . . الخ، وحيث تتدخل في بعض الشؤون الاقتصادية مثل تسلّمها للأخماس والزكوات ونحوها من الموارد المالية التي تدير بها (ميزانيتها) في مجالات التفقه والتربية، والضمان، الخ. وحيث تتدخل أيضاً في فصل الخصومات بين الناس: مع ملاحظة أن ممارستها لهذه الأدوار تتمّ (طوعيًّا) بقدر ما يبديه الإسلاميون من علاقات (التعاون) مع المؤسسة المرجعية المشار إليها، . . .

وفي ضوء هذه الحقائق المرتبطة برسمية أو أهلية المؤسسة المرجعية (من حيث الهيكل التنظيمي لها)، يمكننا أن ننتقل إلى الحديث عن وظائف (المرجعية) أو (الدولة الإسلامية)، وهذا ما يمكن عرضه على النحو التالي:

٢ ـ من حيث الوظائف:

من الحقائق المعروفة في ميدان (الدولة الحديثة)، أن هناك وظائف عامة تضطلع بها الدولة، أيًّا كان اتجاهها الفكري، متمثلة في وظائف تستقلّ بها مثل الأمن الداخلي والخارجي، وفي وظائف (تشترك) فيها مع النظم الاجتماعية الأخرى مثل الأسرة والاقتصاد وسواهما حيث أخذت الدولة الحديثة على عاتقها أن (تتدخل) في هذه المؤسسات التي كانت

محتفظة باستقلال كامل أو نسبي في المجتمعات السابقة، . . . بيد أن درجة (التدخل) هي التي تفرز الفارقية بين أنظمة يغلب على بعضها (التدخل) الشامل كالمجتمعات الاشتراكية، وعلى بعضها الآخر (التدخل) الجزئي كالمجتمعات الرأسمالية، وعلى بعضها (التدخل) الذي يراوح بينهما مثل بعض المجتمعات (النامية). . .

أما إسلاميًّا، فإن النمط الثالث من (التدخل) هو الذي يطبع الدولة الإسلامية، وذلك لسبب واضح هو: مراعاة كل من (الفرد) و (الجماعة) في صعيد الإشباع لحاجاتهما، من جانب وفي صعيد (التنمية) تربويًّا، وعلميًّا، واقتصاديًّا، الخ من جانب آخر. . . فالحرية الفردية في صعيد الإشباع للحاجات لا مناص من تحقيقها نظراً لتركيبة الإنسان القائمة على (تأكيد الذات)، كما إن تقيدها بمصلحة الجماعة، تحقق لـ (الآخرين) نفس الحرية والإشباع، ويكبح ـ في الآن ذاته ـ جماح الرغبات غير المشروعة عند كل الأطراف، . . . فعندما تسمح الدولة الإسلامية للفرد بإحياء الأرض الموات مثلاً، إنما (تمنحه الحرية) في تملّك نتاج عمله، وعندما (تتدخل) فتنتزع منه الأرض (في حالة عدم ممارسته للإنتاج) إنما تهب لـ (الآخر) الحرية أيضاً، وتتيح ـ مضافاً إلى ذلك ـ للجماعة أن تفيد من محصولات الأرض، محققة بذلك مصلحتي كل من (الفرد) و (الجماعة): من خلال الحرية وتنمية الإنتاج.

من حيث العلاقة المتبادلة بين الدولة ورعاياها:

لعل أبرز ما يميّز الدولة الإسلامية عن الدولة الأرضية، هو نمط (العلاقات) القائمة على الوثاقة و (التعاون) و (المسالمة) بدلاً من العزلة والصراع والكراهية. . . فالمجتمعات الأرضية ـ كما ألمحنا سابقاً ـ تعاني أبرز مشكلاتها الاجتماعية من خلال الهوّة الفاصلة بين الحاكم والمحكوم فيما يترتب على هذه العزلة من مشكلات أشرنا إلى جملة منها سابقاً.

أما إسلاميًّا، فإن مبادىء العلاقة بين الدولة ورعاياها تظل من

الإحكام بنحو يستتبع بالضرورة تلافي كل المشكلات التي تطبع دولة الأرض ورعاياها... ولعل الإدراك لوظيفة (الحاكم) أو (الدولة) يقف سبباً رئيساً في إحكام العلاقة بينهما، فخلافاً للأنظمة الأرضية التي فسّر بعضها ـ كما رأينا ـ قيام الدول على مبدأ القهر أو الغلبة، أو ما نلحظه فعلاً من طغيان هذا المبدأ (القهر) على سلوك الدول (وإن كانت ـ نظريًّا ـ تشجب المبدأ المذكور)،... أقول: خلافاً لواقع الأنظمة الأرضية، نجد أن الحاكم الإسلامي لا يستهدف من ممارسته لدور الحاكم: إشباعاً لنزعة ذاتية كـ (العدوان، والسيطرة، والتفوق، والثروة... الخ) بل يستهدف من ذلك تحقيق مبادىء (خلافة الإنسان في الأرض) امتثالاً لأوامره تعالى،... ولعل مقولة الإمام علي (ع) غداة تسلمه للحكم (في توضيحها للأسباب التي دفعته إلى ممارسة الحكم أو التخلّي عنه)... تبلور لنا بوضوح: هدف الإسلاميين من ممارسة الحكم، حيث ألمح (ع) إلى أن ممارسة الحكم لا تساوي عند الإمام (ع) شيئاً، ما لم تستهدف تحقيق الإصلاح أو التوازن الاجتماعي بعامة،... وإذا كان الأمر كذلك حينئذٍ لا نتوقع بروز (الهوّة) بين الحاكم والمحكوم[1].

من حيث العلاقات الخارجية:

ما دامت صياغة العلاقات الاجتماعية قائمة على مبدأ «التعاون» على البرّ والتقوى من جانب، والتكيّف المصحوب بالتعاون في صعيد ما هو إنساني مع الجماعات غير الإسلامية من جانب آخر، والانسحاب أو الصراع من جانب ثالث، فإن هذه المبادىء، تنسحب على العلاقات الدولية والأممية أيضاً.

إن مبدأ العلاقات الخارجية في الإسلام تقرره آية مباركة بوضوح، هي: ﴿ **لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم ولم يخرجوكم...** ﴾.

---

(١) إلا في حالة الانحراف، كما حدث للبغاة في عهده،...

فالبر والقسط تظل مبادىء «تعاونية» لا غموض فيها، حيث لا تنحصر في العلاقات الداخلية فحسب بل تتجاوزها إلى العلاقات الخارجية. ولا نحسب أية أيديولوجية أخرى ـ تحيا على التضادّ الأيديولوجي مع غيرها ـ تسمح لها مبادئها الأرضية بأن تمارس البرّ والعدالة مع الأيديولوجية المضادة لها. بيد أن الإسلام ـ وهو ينزع إلى الخير المحض ـ لا يجد أي غضاضة من البر والقسط حيال القوى المخالفة له أيديولوجيًا... وهو أمر ينسحب ـ حتى في حالة الصراع ـ على القوى الخارجية، حيث يرسم الإسلام توصياته الخاصة في هذا الجانب... ففي حالة قيام الدول الخارجية بممارسة الظلم الذي أشارت إليه الآية الكريمة (القتال والبغي) حينئذٍ فإن العلاقات «الصراعية» هي التي تفرض فاعليتها في هذا الميدان، وفي مقدمتها «ممارسة القتال».

بيد أن الجدير بالملاحظة هو أن «القتال» ذاته مصحوب بمبادىء خاصة، تجعل من عنصر العلاقات بين طرفي الصراع، مصبوغاً بطابع (إنساني) لدى الإسلاميين، اتساقاً مع سائر العلاقات المطبوعة بالسمة المشار إليها.

إن التوصيات الإسلامية تشير إلى عدم البدء بالقتال، وإلى تذكير العدو بمبادىء الخير... وفي حالة القتال: تشير التوصيات الإسلامية إلى إعطاء الأمان لمن يطلب ذلك، وتمنع بشدّة من الغدر حتى أنها تخرج الغادر من عصمة الله تعالى، وعند الهدنة: تطالب بمراعاة المواثيق.. وتشدّد التوصيات في عدم التمثيل، وعدم الإجهاز على الجريح، وعدم التعرّض للنساء والشيوخ والأطفال، وتطالب ـ في حالة الأسر ـ الرفق بالأسير وإطعامه... الخ... إن صوغ أمثلة هذه (العلاقات الإنسانية) تظل تعبيراً واضحاً عن سويّة الاجتماع الإسلامي وابتعاده عن أدنى ما يمكن تصوره من الانحراف: حتى في علاقاته مع العدوّ في ساحة المعركة...

إن المعطى الاجتماعي لأمثلة هذه العلاقات يتحدد تماماً حينما نضع

في الاعتبار أن المطالبة بعدم البدء بالقتال: يكشف عن أن «المسالمة» وليس «العدوان» هو طابع المجتمع الإسلامي،. كذلك فإن التذكير ـ قبل القتال ـ بالمبادىء الخيّرة: عن الحرص على إيثار المسالمة.. ومطالبته بعدم التمثيل تتحدد تماماً حينما نضع في الاعتبار بأن الهدف من المقاتلة هو: إزاحة الأشواك عن الطريق، فمع قتل العدوّ تحسم المسألة، وحينئذٍ لا مسوّغ البتّة لـ «التمثيل» به: حيث أن التمثيل به يعدّ تعبيراً عن نزعة سادية تتلذذ بتعذيب الآخرين.. كذلك، فإن إزاحة الأشواك عن الطريق لا ترتطم بوجود الأطفال والشيوخ أو النساء: فما هو المسوّغ لقتلهم؟

وحتى في حالة فاعلية بعض العناصر كـ (النساء مثلاً) فإن ضعفهنّ لا يحتجز المقاتل من تحقيق عملية النصر: وحينئذٍ لا مسوّغ لقتلهن.. والأسير قد افتقد الفاعلية تماماً: حينئذٍ ما هو المسوّغ لإيذائه؟ النزعة الإنسانية لا تسمح بإلحاق الأذى لمن لا فاعلية له في القتال.. وأما الإحسان إليه يظل ـ دون أدنى شك ـ تصعيداً للنزعة الإنسانية وتفريجاً له عن شدّة الأسر من جانب، وتوقّعاً لإصلاحه من جانبٍ آخر.

إذن: في الحالات جميعاً، تظل النزعة الخيّرة ـ وليس مجرّد القتال ـ هي التي تحكم (علاقات الإسلاميين) بأعدائهم المقاتلين، وهو أمر يسم الاجتماع الإسلامي دون سواه من المجتمعات الأرضية التي خبرت مختلف الأساليب العدوانية في تعاملها العسكري، مما لا حاجة إلى التعقيب عليه.

ـ من حيث العلاقات مع الأقليات:

إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن مبدأ «الضبط الاجتماعي» يفرض ضرورته في قيام المجتمعات وتوازنها النسبي، وأن عملية «الضبط» هي موضع قبول لدى المجتمعات الأرضية جميعاً، حينئذٍ فإن ممارسة الضبط ـ سواء أكانت داخل المجتمع الإسلامي أو خارجه ـ، تأخذ مشروعيتها دون أدنى شك. إلاّ أن مبادىء الضبط نفسه تقترن ـ كما لحظنا ذلك سابقاً ـ بمبادىء تصبّ في نفس «النزعة الإنسانية في العلاقات»، فالأقليات ـ من جانب ـ لا إكراه

في حملهم على أيديولوجية خاصة، بيد أن كل ما يترك فاعلية سلبية على أيديولوجية المجتمع الإسلامي يتعيّن «ضبطه». خارجاً عن هذه الفاعليات، تظل (الحرية) المذهبية مصونة لدى الاتجاهات المخالفة: مع ملاحظة أن هذه الاتجاهات تتفاوت في درجة انحرافها عن المبادىء الإسلامية، فـ «الكتايبون» مثلاً تظل أيديولوجيتهم مصبوغة بسمات انحرافية أقل درجة من الانحراف الذي يطبع الاتجاهات الملحدة، وتبعاً لذلك: تصاغ (العلاقات) مع هؤلاء وفق خطوط تتناسب مع طبيعة المناخ الإسلامي الذي لا يمارس سلوكاً صراعيًّا مع الاتجاهات الفاقدة للنشاط المقترن بفاعلية سلبية، وهذا من نحو السماح لممارسة طقوسهم في أماكن خاصة بمنأى عن مرأى المسلمين...

وفي ميدان العلاقات الصراعية الأخرى، يطالب هؤلاء بدفع ضرائب خاصة: تحسيساً بانسلاخهم من دائرة المجتمع الإسلامي، وهو أمر لا يكلّف أصحابه أية شدة اقتصادية بقدر ما يحسسهم بالفارقية فحسب، فيما تفرضه طبيعة النزعة الخيّرة التي تتطلب إبرازاً لمظهرها الاجتماعي، وإلاّ تفتقد ميزتها الأيديولوجية، وتصبح كأية أيديولوجية أخرى. فالأيديولوجية الإسلامية عندما تسلك طرائق مسالمة مثل: (عدم الغدر، عدم التمثيل، عدم الإجهاز على الجريح.. الخ...) حينئذٍ، فإن إبراز مثل هذه الأيديولوجية وإكسابها مظهراً اجتماعيًّا يظل أمراً مفروغاً منه، وحينئذٍ لو ساويناها مع أيديولوجيات أخرى لا تصدر عن مثل هذه النزعة، نكون حينئذٍ قد ألغينا هذه الخصائص المتميزة بها، وهو إلغاء للدلالة الإنسانية، فلا يحسن بنا أن نمنح قيمة متساوية لشخصين أحدهما مسالم والآخر عدواني، بل لا بدّ من إبراز الشخصية الأولى وإكسابها قيمة تتناسب مع خطورة النزعة المسالمة لديها. وهذا يعني أن الفارقية المتمثلة في تمييز الأقليات (من خلال الضرائب وغيرها) دون أن يقترن ذلك بشدائد نفسية أو مادية، إنما تتطلبها طبيعة الفارقية بين ما هو إيجابي من الأيديولوجيات وبين ما هو دون ذلك.

العلاقات الاقتصادية

المؤسسة الاقتصادية

يدخل «الاقتصاد» ميدان البحث الاجتماعي من خلال (العلاقات) التي تفرزها طبيعة العمليات القائمة على الإنتاج والتوزيع والتداول والاستهلاك، ومن حيث الظواهر الاقتصادية المترتبة على العلاقات المذكورة، . . . وما دامت الحاجات البيولوجية (الحاجة إلى الطعام والشراب) والحاجات المادية ذات الطابع الضروري (المسكن والملبس وأدوات المنزل، الخ): ما دامت هذه الحاجات تتطلب إشباعاً لا مناص منه، حينئذٍ فإن تنظيمها وفق خطوط محددة، يأخذ ضرورته أيضاً. . من هنا بدأ «الاقتصاد» يأخذ أهميته ـ كما قلنا ـ في ميدان البحث الاجتماعي من خلال معالجته لمختلف أشكال (العلاقات) المترتبة على الضرورة المشار إليها.

ويلاحظ أن البحث الأرضي يتفاوت في تحديد وجهات النظر حيال البعد الاقتصادي وما يفرزه من علاقات وظواهرْ. إلا أن هناك شبه إجماع على أن البعد الاقتصادي يشكّل أهم الأبعاد الاجتماعية من حيث فاعليته، كما أن ارتباطه بالنظم الاجتماعية الأخرى، يظل من الوثاقة بمكان كبير بحيث لا يكاد ينفصل عن أي نظام فيها، بخاصة: النظام السياسي حيث يظل مرتبطاً بالنظام الاقتصادي بنحوٍ يتعذر فصل أحدهما عن الآخر.

إن وثاقة الصلة بين الاقتصاد والنظم الاجتماعية الأخرى ـ عبر التصور الأرضي ـ لا يأخذ بعداً واحداً من التفسير بطبيعة الحال تبعاً لتفاوت الاتجاهات العلمية والأيديولوجية، فبينا يؤكد اليسار مثلاً أهمية البعد الاقتصادي لدرجة أنه يحدد البناء الفوقي للمجتمعات، نجد اتجاهاً آخر يؤكد أهمية المعايير والقيم في صياغة القوانين الاقتصادية: مع تأكيد كلا الاتجاهين على البعد الاقتصادي. . . إلا أن اتجاهاً ثالثاً لا ينفي أهمية هذا البعد بقدر ما ينفي التفسير الآحادي له، بمعنى أن البعد الاقتصادي يشكل واحداً من العناصر مع التأكيد على أهميته أيضاً. . .

وقد ترتب على مثل هذا التفاوت في وجهات النظر من جانب وعلى تأكيد البعد الاقتصادي من جانب آخر قيام الدول أو الأنظمة ذات الطابع الأيديولوجي الذي يرتكن إلى البعد الاقتصادي المذكور، فهناك النظام الرأسمالي وهناك النظام الاشتراكي، وهناك النظام الآخذ بطرف كل منهما، . . وهكذا، حيث تفصح هذه الأنظمة بمجموعها عن ارتكانها إلى (البعد الاقتصادي) في تحديد هويتها، كما أنها تفصح عن تفاوت النظرات حيال نمط الاقتصاد الذي يحكم مجتمعاتها. طبيعيًّا، إن تفاوت هذه الأنظمة يرتبط بعنصر (التدخل الرسمي أو الحكومي) أو عدمه أو تحديد مداه بالنسبة إلىٰ الممارسات الاقتصادية، حيث نعرف جميعاً أن بعض الأنظمة تهب (الحرية) للمواطنين وبعضها يتدخل جزئيًّا في شؤونهم الاقتصادية مثل السيطرة على الثروات العامة، وبعضها يتدخّل بنسبة أكبر، وبعضها لا يسمح للحرية الفردية إلا نادراً، الخ. . .

والمهم في ضوء هذه الملاحظات المتصلة بالبعد الاقتصادي وصلة البحث الاجتماعي، يعنينا أن نتجه إلى التصور الإسلامي لهذا الجانب: من حيث إبراز (العلاقات) المترتبة على السلوك الاجتماعي. إن البعد الاقتصادي ـ في الإسلام ـ لا ينفصل عن التصور العبادي للحياة، فما دامت كل أشكال النشاط الاجتماعي (توظّف) من أجل الممارسة العبادية حينئذٍ فإن البعد الاقتصادي يظل بدوره (موظفاً) للممارسة المذكورة، مما ينفي

عنه ذلك الحجم من الأهمية التي يخلعها الأرضيون على هذا البُعد... فالأرضيون ـ وهم لا يملكون سوى هذه الحياة ـ يضطرون إلى تحقيق الإشباع فيها لأن الإشباع هو الدلالة الوحيدة فيها. ولما كان الطعام والشراب والضرورات المتصلة بالمسكن والملبس ونحوهما تجسّد إلحاحاً أشدّ من غيرها: حينئذٍ لا بدّ للبعد الاقتصادي أن يكتسب درجة من الأهمية تتوازن مع أهمية الحاجات التي أشرنا إليها...

أما الإسلام ما دامت (الوظيفة العبادية) تشكّل (الهدف) لديه، حينئذٍ فإن البعد الاقتصادي يظل مجرد (وسيلة) إلى تحقيق الهدف المذكور مما ينفي معه أية فاعلية غير مرتبطة بهذا الهدف... لكن بما أن الحاجات المادية تشكّل ما هو بيولوجي وما هو ضروري لا غنى عنهما، حينئذٍ فإن البعد الاقتصادي يأخذ هذه الحاجات الاستهلاكية بنظر الاعتبار، نظراً لارتباطها بالهدف العبادي حيث تتوقف استمراريتها على تأمين الحاجات المذكورة... من هنا يظل البعد الاقتصادي موسوماً بالأهمية، إلاّ أنها أهمية مرتبطة بكونها «وسيلة» لما هو أهم. بصفة أن المهم هو تأمين هذه الحاجات بالقدر الذي يتكفّل بتحقيق الهدف العبادي...

إن التصور الإسلامي للحاجات ينطلق من مبدأ عام هو: «الإشباع بقدر الحاجة» أو ما يطلق عليه مصطلح «الكفاف»، ولذلك، فإن تأمين الحاجات في صعيد ما هو «كفاف» يظل هو المستوى الذي يعكس درجة الأهمية للبعد الاقتصادي، حيث لا يكتسب تلكم الدرجة التي يبالغ فيها الأرضيون الذين يبحثون عن الإشباع الزائد عن الحاجة، بل يكتسب درجة تتناسب مع الكفاف أو الإشباع بقدر الحاجة.

ومن الواضح، أن المبدأ الاستهلاكي: (الإشباع بقدر الحاجة) يحتجز من بروز أية مشكلة اقتصادية في ميدان الإنتاج والتداول والتوزيع، بعكس مبدأ «الإشباع الزائد عن الحاجة» ـ بخاصة: الإشباع المترف ـ فيما يستتبع الإشباع الأخير مشكلات، منها:

ـ تبديد الثروة العامة.

ـ استنزاف دخول الأفراد.

ـ حرمان فئات كبيرة من الإشباع العادي.

ـ بروز ممارسات استغلالية من أجل زيادة الدخل مثل: الربح الفاحش، الربا، الاحتكار، الغش... الخ.

طبيعيًا، إن مبدأ «الإشباع بقدر الحاجة» لا يضادّ «الإشباع الكمالي» ـ أي الإشباع المعتدل الذي لا يصل إلى الترف ـ إذا كان الإشباع الأخير:

ـ (يتعادل) مع طبيعة الثروة العامة وتوزيعها العادل.

ـ يقترن بالشكر على معطيات الله تعالى.

ـ يتمّ بعد الإنفاق بنمطيه: الواجب والمندوب.

إن ما ينبغي التأكيد عليه هو: إن الإشباع بقدر الحاجة يظل مبدأً شخصيًا يعكس أثره على الفرد، دون أن يعني بالضرورة انسحابه على الآخرين في ميدان التوزيع: وحتى في ميدان الإنتاج، فالشخصية الإسلامية ـ بصفتها فرداً ـ مدعوّة إلى أن تشبع الآخرين ما وسعها ذلك، دون أن تقتصر على ما هو ضروري، سواء أكان ذلك في نطاقها العائلي أو نطاقها العام: أي إنها تمارس تطبيقاً للمبدأ المذكور على (ذاتها) وليس على الأفراد الآخرين، كل ما في الأمر أن الآخرين أيضاً تتجّه إليهم نفس الوظيفة وهي: ممارسة المبدأ المذكور. وعندما يلتزم كل فرد بممارسة هذا المبدأ، حينئذٍ يسحب أثره على «الكلّ» الاجتماعي. فمثلاً: الفقير عندما يتسلّم حصة زائدة على حاجته (من خلال مطالبته بالإنفاق المندوب) ثم ينفقها على الآخرين، كذلك: عندما يمارس الآخرون نفس العملية، حينئذٍ فإن مبدأ «الإشباع بقدر الحاجة» يظل سلوكاً عامًا يعكس أثره الذي أشرنا إليه وهو: عدم استتباعه تبديد الثروة العامة. إنما يترتب عليه إمكانية الرفاه الاقتصادي العام، والانتقال ـ من ثمّ ـ من الإشباع بقدر الحاجة «إلى الإشباع الكمالي» تساوقاً مع مبدأ (قل من حرّم...) واقتران ذلك

بممارسات «الشكر» لله تعالى.

وأما في ميدان الإنتاج، فإن مبدأ «الإشباع بقدر الحاجة» لا يحتجز الشخصية من ممارسة المزيد من الإنتاج ـ أي الزائد على حاجتها ـ أو لا يحتجزها عن البحث عن زيادة الدخل: إذا كان ذلك بهدف الصالح الاجتماعي، بل يتعيّن عليها (على نحو الفرض أو الندب) أن تتجه إلى زيادة إنتاجها: إذا كان ذلك منصبًّا على الصالح الاجتماعي العام. حتى في صعيد البحث عن زيادة الدخل، لا حرج في ذلك: إذا كان الأمر مقترناً بممارسات عبادية كـ (الحج مثلاً) أو بهدف إنفاقي كـ (مساعدة الآخرين) بل حتى لو كان الأمر لمجرد التعرّض لمعطيات الله تعالى، فإن البحث عن زيادة الدخل يظل محكوماً بالطابع ذاته، أي يظل عملاً مندوباً: بصفة كونه عملاً «استثماريًّا» يعكس أثره على الصالح العام، وهذا ما توفّر عليه أحد قادة التشريع الإسلامي (الإمام الصادق (ع)) حينما دفع بمالٍ لديه إلى أحد الأشخاص ليتّجر به (علىٰ نحو المضاربة) قائلاً له بما معناه بأنه يهدف إلى التعرّض لمعطيات الله تعالى.

نخلص مما تقدم إلى أن الإشباع بقدر الحاجة في صعيد ما هو (ذاتي) وأن الإشباع الكمالي في صعيد ما هو (غيري) (وأحياناً في صعيد ما هو ذاتي في سياقات عبادية خاصة) يظل مبدأً اقتصاديًّا يعكس درجة الأهمية التي يهبها الإسلام للبعد الاقتصادي: من حيث ضآلة أو ضخامة الدرجة. فمن حيث كونه مجرد وسيلة مادية حينئذٍ لا يكتسب تلكم الأهمية التي يبالغ فيها الأرضيون إلا في حالة انسحاب أثره على أداء المهمة العبادية حيث تتضخم درجة أهميته بقدر إسهامه في تحقيق المهمة المشار إليها.

المهم أن الإشباع بعامة ما دام يجسّد وسيلة للمهمة العبادية فلأن (تأمينه) يظل محوراً للنشاط الاقتصادي. وبالمقابل فإن عدم تأمينه يستجرّ إلى بروز (المشكلات الاقتصادية) التي تجسّدها ظاهرة (الفقر).

إن الإسلام رسم خطوطاً واضحة لتلافي المشكلة المذكورة، بل إنه

أخضع الطبيعة لـ (تكييف) خاص يتكفل بتأمين الحاجات الاقتصادية. فالنصوص الإسلامية تشير إلى أن الله تعالى سخّر ما في الكون من الموارد لصالح الإنسان بحيث تتكيّف مع حجم حاجاته مطلقاً، كما طالبت النصوص الإسلامية بممارسة (العمل) لاستثمار الموارد المذكورة سواء أكان ذلك في ميدان الصناعة أو الزراعة أو التجارة أو (الخدمات) بعامة مما يعني أن الثروات الكونية والقوى التي وهبها الله تعالى للإنسان ينبغي أن (تستثمر) لتأمين حاجاته. وفي حالة العجز أو البطالة مثلاً، فإن المشرّع الإسلامي خطّط لهذا الجانب (من خلال الإنفاق للفائض من الأموال) لدى الأغنياء، حيث تشير النصوص الإسلامية إلى أن الله تعالى قد جعل الفائض من أموال الأغنياء بنحو يتناسب مع حاجة الفقراء بحيث إذا أدى الأغنياء ما عليهم من الزكوات أو الأخماس ونحوهما: يتحقق الإشباع لدى الفقراء جميعاً... بل إن المشرّع الاقتصادي خطّط أيضاً للحالات الطارئة التي يمكن (في حالة عدم التزام البعض من الأغنياء بأداء حقوقهم) في إشاعة الفقر أو قلة الدخل فخطط لها من خلال مطالبته بالإنفاق «المندوب» تجسيداً للمبدأ القائل: ﴿ **وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم** ﴾، حيث يشكّل هذا الإنفاق عملاً مندوباً خارجاً عن الإنفاق الواجب،...

هذا كله في صعيد الممارسات الفردية...

أما في صعيد المؤسسة الرسمية كالدولة أو المرجعية مثلاً... فإن المؤسسة المذكورة تتكفّل أساساً بسدّ الحاجات المشار إليها. إن الدولة لتضطلع بتأمين الحاجات المرتبطة بتقوية المؤسسة السياسية في المجالات الأمنية والعمرانية وغيرها من جانب، وتوفير الإشباع للمواطنين من جانب آخر، مع ملاحظة أن مهمّات الدولة الإسلامية ـ في مجالات الاقتصاد ـ تتحدد وفق خطوط خاصة (من حيث تدخّلها ومستوياته) منحصرة في تحقيق الصالح الاجتماعي العام. وأما خارجاً عن ذلك، فإن الحرية الاقتصادية للفرد، تظل هي المظهر الاقتصادي لمجتمع الإسلام، أي: إن مبدأ (تدخّل الدولة) يفرض ضرورته في سياقات خاصة تصبّ في الصالح الاجتماعي

العام: كما قلنا،... فالموارد الطبيعية مثلاً: يظل بعضها ملكاً للدولة، وبعضها للمواطنين جميعاً: ما دام استثمارها غير ممكن للفرد من جانب، واستتباعها تجميعاً للثروة الطائلة من جانبٍ ثان، وحرمان الآخرين من حقوقهم من جانبٍ ثالث... لذلك نجد أن قسماً من الثروات العامة تتملّكها الدولة كـ (المعادن العامة)، وقسماً آخر يتملّكه المواطنون وتشرف عليه الدولة: من خلال إعطائهم حصصاً معينة من محصولاتها كـ (الأراضي الزراعية المفتوحة)... وأهمية مثل هذا التدخّل تتضح ـ مضافاً إلى ما ذكرناه سابقاً ـ من خلال جملة خطوط تصبّ جميعاً في «المصلحة الاجتماعية»، ومنها:

ـ تأمين الميزانية للمؤسسة.

ـ استثمار هذه المورد بدلاً من تبديد ثرواتها.

ـ إتاحة العمل للمواطنين.

ـ استهلاك نتاجها من قبل جميع المواطنين.

ـ أما إخضاعها لضغوط خاصة مثل:

ـ إعطائها لمن يستثمرها.

ـ انتزاعها منه في حالة الإهمال.

ـ اقترانها بضرائب أو المشاركة بحصص منها للدولة.

هذه الشروط لا مناص منها: لبداهة أن المشاركة أو الضريبة ضروريتان لميزانية المؤسسة، وأن إعطاءها لمن يستثمرها إفادة للمواطن، وانتزاعها منه: إفادة للمواطنين، فالأول يفيد منها (من حيث دخله الفردي) والآخر ينتفع بها من حيث استهلاكه.

هذا النمط من التدخل يتّسم بكونه (مبدأً ثابتاً) في الحالات جميعاً...

وهناك نمط من التدخل يتّسم بكونه (طارئاً) تفرضه ظروف خاصة مثل

«قلة الطعام» أو مطلق الحاجات الضرورية، حيث تتدخل الدولة لتمنع من عملية «الاحتكار»: تأميناً لحاجات الناس.

هذا يعني: أن «التدخل» يظل محكوماً ـ كما أشرنا ـ بمتطلبات «المصلحة العامة»... وإن الحرية الفردية: خارجاً عن السياقات المذكورة ـ كما أشرنا أيضاً ـ تظل هي الطابع العام للعلاقات الاقتصادية.

* * *

هنا، ينبغي أن نضع في الاعتبار: أن البعد الاقتصادي لا يتميز عن الأبعاد الأخرى بكونه يفرض على الجماعة الإسلامية أن يتحركوا من خلال ما هو ممكن ومتاح... ففي حالة غياب «المؤسسة الحكومية ـ الدولة الإسلامية» التي تتكفّل بالمهمّات المشار إليها في ميدان تأمين الحاجات، تظل «العلاقات الفردية» متكفّلة بتحقيق ذلك: ما دام المبدأ الإسلامي القائل بأن الفائض من أموال الأغنياء يتكفّل بإشباع الفقراء، يحسم كل خلاف في وجهات النظر الاقتصادية التي تربط ذلك بالدولة وتخطيطها... مضافاً إلى أن التوصيات الإسلامية الذاهبة مثلاً إلى أن توزيع الأخماس والزكوات والكفّارات، يبدأ من «داخل» المدينة التي ينتسب إليها أصحاب الأموال: إلّا في حالة عدم وجود الفقراء فيها، إنما تأخذ بنظر الاعتبار طبيعة التوزيع السكّاني الذي يتناسب مع طبيعة التوزيع الاقتصادي المشار إليه.. كذلك: إن التحديد الذاهب إلى توزيعها حسب الانتساب إلى «النبيّ (ص)» أو «العامي»، يأخذ بدوره طبيعة التوزيع السكّاني بنظر الاعتبار أيضاً من زاوية عامة... أمثلة هذا التوزيع تظل بطبيعة الحال غائبة عن التصورات الأرضية المنعزلة عن مبادىء السماء.

أخيراً: ينبغي أن نضع في الاعتبار أيضاً، أن الإشباع الاقتصادي ـ مثله مثل سائر الظواهر العبادية في الإسلام ـ يرتبط من جانب عام بالهيكل العام للمجتمعات وبالممارسات الفردية من جانب ثان، وبالتجربة العبادية من جانب ثالث،.. فإذا كان التلكّؤ ـ في الصعيد الفردي ـ كما لو امتنع

الأغنياء عن أداء ضرائبهم، أو كما لو تكاسل الناس عن المضيّ في مناكب الأرض: حينئذٍ فإن أمثلة هذا السلوك، يسهم ـ دون شك ـ في إشاعة الفقر. . كما أن ممارسة الانحرافات تفضي إلى النتيجة ذاتها. فقد سبق أن لحظنا عند عرضنا للقوانين «الجزائية» في الإسلام، أن السماء ترتّب أثراً اقتصاديًّا على الانحرافات، سواء أكان ذلك مباشرة: كالجدب مثلاً، أو بصورة غير مباشرة: كما لو تسلّط المفسدون في الأرض وتسبّبوا في إتلاف الثروات الطبيعية. . . يضاف إلى ذلك، أن التجربة العبادية (وهذا ما يجسّد سمة إيجابية بطبيعة الحال) تفرض في سياقات خاصة ظواهر «للفقر» بعامة أو نقص في الثمرات: تمريراً للتجربة العبادية التي «تختبر» البشر في مواجهته للشدائد. . . لذلك، فإن التخطيط الاقتصادي ـ في مجتمعات الأرض ـ يرتطم بغيابه عن تفقّه المفهومات العبادية في معالجتها للفقر، أو في تثمينها للفقر: في سياقات خاصة، أو في «تكييفها» الاختباري: من حيث التفاوت بين الأفراد بالنسبة إلى دخولهم، حيث تشير النصوص الإسلامية إلى أن الله تعالى وسّع أو قتّر على البشر أرزاقهم: تبعاً لمتطلبات الحكمة، . . . أولئك جميعاً، ينبغي أن يضعه الملاحظ الاقتصادي في الاعتبار، عند معالجته للظواهر والعلاقات الاقتصادية في الإسلام.

ـ سمات المجتمع الإسلامي ـ

(١)

ـ المجتمع النسبي ـ

ونقصد به: المجتمع الذي يتحرك وفق مبادىء الاجتماع الإسلامي في صعيد العلاقات الممكنة والمتاحة بين الأفراد والجماعات، سواء أكانت علاقات خاصة وشخصية ومباشرة أو كانت علاقات عامة يفرضها الانتساب إلى الأمة الإسلامية... ونقصد بالعلاقات الممكنة والمتاحة: كل تفاعل اجتماعي لا ينتظم في مؤسسة حكومية تضطلع بإدارة المجتمع كما هو الحال في مجتمعاتنا الإسلامية التي لم تخبر منذ ظهور الإسلام أية مؤسسة حكومية: خلا فترات محدودة: مثل مجتمع النبي (ص) والإمام علي (ع)... الخ في المجتمعات القديمة، ومثل مجتمع الثورة الإسلامية حديثاً...

سلفاً، ينبغي أن نشير إلى أن ملياراً من الإسلاميين، لا نتوقع أن (يلتزموا) بمبادىء الاجتماع الإسلامي، بقدر ما نتوقع أن يلتزم عدد يكبر أو يصغر في هذه البيئة أو تلك. كما لا نتوقع أن يتماثل الملتزمون في درجة الالتزام بقدر ما نتوقع أن يتفاوتوا فيما بينهم...

وإذا أخذنا بنظر الاعتبار أن ما هو (ممتاز) نادر، سواء أكان ذلك في

ميدان المعرفة أو السلوك، وأن درجات الامتياز صعوداً ونزولاً تتناسب مع ندرة وكثرة الأعداد، حينئذٍ نتوقّع أن تكون درجة الالتزام بمبادىء الله تعالى محكومة بنفس الطابع. . .

طبيعيًّا، ينبغي أن نضع في الاعتبار أيضاً أن (المتوسط) يظل بالقياس إلى ما هو (ممتاز) و (رديء) هو (المنحنى) في السلوك والمعرفة، بمعنى أن (المنحنى المتوسط) من الإسلاميين هو الغالب على مجتمعهم: بالقياس إلى ما هو (رديء جداً وما هو ممتاز جداً)، وهذا لا يتنافى مع المقولة الاجتماعية الذاهبة إلى أن أكثر الناس (لا يعقلون، لا يشعرون، لا يفقهون الخ. . .). لأن درجة عدم التعقّل أو الغفلة عن مبادىء الله تعالى تتمايز من واحدٍ لآخر في المنحنى المتوسط من الإسلاميين، فإذا أخذنا عملية (التعاون) بين الأصدقاء نموذجاً قياسيًّا: حينئذٍ نجد أن مبدأ (أحبَّ لغيرك ما تحب لنفسك) لا يمارسه إلا (النادر)، وأن (الذاتية) التي تعني عدم الإيثار مطلقاً، أو الإيثار نادراً لا يمارسها إلا النادر أيضاً، وأن المنحنى المتوسط من الناس يمارسون (الإيثار) لكن ليس بدرجته التي يمارسها الممتاز في جميع علاقاته مع الآخرين، وليس بدرجته التي تكاد وتنعدم عند الرديء أو يمارسها في حالات نادرة، بل يمارسون الإيثار في درجات متفاوتة، وبكلمة جديدة: النادر من الملتزمين يلتزم بمبادىء الإيثار بنسبة ٩٠٪، والنادر من غير الملتزمين يلتزم بنسبة ١٠٪ مثلاً، أما المتوسط وهم الغالبية فيمارسون ذلك بنسبة تتراوح بين ٥٠٪ صعوداً أو نزولاً، ومثل هذه النسبة المتوسطة تعدّ في المفهوم العبادي سلوكاً غير ملتزم دون أدنى شك. . .

وفي ضوء هذه الحقائق، يمكننا أن نرسم سمات المجتمع النسبي الذي يحياه الإسلاميون أي المجتمع الذي يتحرك وفق مبادىء الاجتماع الإسلامي في نطاق ما هو ممكن ومتاح من العلاقات غير المندرجة ضمن المؤسسة الرسمية (الدولة). . . آخذين بنظر الاعتبار أن ما هو (ممتاز) يظل هو النطاق الاجتماعي الذي نتحدث عنه، وإن ما هو متوسط ورديء يشكّل (ثغرات) في الأبنية الاجتماعية بقدر النسبة الانحرافية عن

مبادىء الله تعالى.

وفي هذا النطاق نتحدث أولاً عن ملامح:

المجتمع المتوازن دنيويًّا:

عندما نعرض لقضية التوازن الاجتماعي نضطر إلى أن نكرر ما سبق أن عرضناه في الفصل السابق، من الخطوط التي تنتظم العلاقات بين الإسلاميين، حيث نعرض لها الآن باختصار من خلال ربطها جميعاً في شبكة عامة من العلاقات، حيث تمثل هذه الشبكة ملامح المجتمع الإسلامي في نطاقه ما هو ممكن ومتاح من الحياة المشتركة، وحيث يتحقق التوازن ضرورة من خلال الشبكة المشار إليها متمثلة في الخطوط الآتية:

- يبدأ الإسلاميون حياتهم المشتركة بالعلاقات الزوجية، بصفتها العلاقة التي تضمن استمرارية المجتمع البشري، ويتمّ انتخاب الزوجين وفق النوع والكم العباديين متمثلين في سمتي الدين والاستواء (من حيث النوع) وفي تكثير النسل العبادي من حيث الكم، وتبدأ حياتهما المشتركة بقوامية الرجل وإطاعة المرأة، وتعاونهما في تنشئة الذرية، وتبدأ الذرية بإطاعتها للأبوين، وباحترام الأصغر للأكبر منهم: حيث يتمّ في هذا النطاق الاجتماعي أول (توازن) بين أفراد الأسرة من خلال الآليات المشار إليها...

ومع بلوغ الذرية سنّ الرشد، تبدأ الذرية بممارسة نفس الدور الاجتماعي للأبوين من حيث الحياة المشتركة الزوجية، وامتداداتها...

ويتجاوز أفراد الأسرة نطاق علاقاتهم، ليتّجهوا إلى (الأقرباء)، ولتبدأ علاقات جديدة تقوم على التزاور وتكافل بعضهم مع الآخر، حيث يتمّ توازن اجتماعي آخر بين (الأقرباء) من خلال الآليات المشار إليها...

ويتجاوز هؤلاء علاقاتهم النسبية (الأسرة والأقرباء) ليتّجهوا إلى من يحيط بهم هم (الجيران) لينشئوا فيما بينهم علاقات تقوم على عدم إيذاء

الجار لجاره، ومع فرضية الإيذاء يصطبر الجار فيتلافى بذلك حدوث أي توتر في العلاقات بينهم، وتتعمّق العلاقات من خلال التعاون بين الجيران (مساعدة بعضهم للآخر)، وبذلك يتمّ توازن اجتماعي آخر بين الجيران، من خلال الآليات المشار إليها. . .

ويتجاوز هؤلاء (الأسرة والقرابة والجار) نطاق علاقاتهم النسبية والمكانية ليتجهوا إلى ما هو خارج عنها. . . حيث أن حاجاتهم إلى (الانتماء الاجتماعي) من جانب، والمصالح المشتركة التي تعتمد (التبادل) فيما بينهم من جانب آخر، تفرض عليهم أن ينشئوا علاقات (عاطفية ونفعية) مع مجموعة من الأفراد تتناسب مع حجم المصالح العاطفية والنفعية، متمثلة في (الأصدقاء). . . فهؤلاء يتزاورون فيما بينهم، ويتحادثون ويبثّ أحدهم للآخر كل ما يواجهه من القضايا ليسهم في حل مشكلة مثلاً، ويتكافلون فيما بينهم: يقضي أحدهم حاجة الآخر، ويتسابقون في ذلك ومع حدوث أي سلوك سلبي، يحاول كل واحد أن يتجاوز عن ذلك، وأن يرشده إلى الصواب، ويستبق إلى مصالحته في حالة حدوث قطيعة، وبذلك يتلافى كل واحد استمرارية التوتر في العلاقات العاطفية. . .

وبهذا يتمّ توازن اجتماعي له أهميته في نطاق الصداقة المشار إليها، حيث تكون هذه الحاجة قد أشبعت مستكملة بذلك سلسلة العلاقات النسبية والمكانية التي تتظافر مع علاقات الصداقة في إشباع الحاجات الرئيسة للأفراد: عاطفيًا ونفعيًا. . . ويتجاوز هؤلاء الإسلاميون نطاق العلاقات الشخصية إلى العلاقات (العامة) أي: مطلق المجتمع الإسلامي، ليتعاملوا ـ في حالات خاصة ـ مع أطراف اجتماعية بعضها يتسم بالمواجهة أو المباشرة كـ (المجلس) التي أشرنا إلى فاعليتها واستتباعها التوازن العبادي والدنيوي، وبعضها يتسم بعدم المباشرة متمثلة في مبدأ (المؤمنون أخوة) ومبدأ (التداعي العضوي)، حيث يحقق هذا النوع من التواصل الاجتماعي: توازناً عامًا من خلال كونه يحسس كل طرف بعلاقته العاطفية والنفعية مع

الآخر، فكما أن جماعة الأصدقاء مثلاً تتكافل فيما بينها، كذلك فإن معرفة أحدهم بوجود جائع مثلاً، يحمله على مساعدته، وهكذا. . .

ثم يتجاوز هؤلاء (الأسرة، القرابة، الجار، الصداقة) علاقاتهم العاطفية المصطبغة بقدر من (النفعية) أيضاً، ليتجهوا إلى (علاقات نفعية) تصطبغ بما هو (عاطفي)، أي العكس حيث يتجهون إلى أطراف اجتماعية تحقق إشباعهم لحاجات ضرورية، منها ما هو ثقافي ومنها ما هو مادي، وحينئذٍ يتعاملون مع المدرسة والسوق والمؤسسة الإدارية، في النطاق الدراسي: التلميذ يحترم أستاذ، يستمع إليه، لا يقاطعه، لا يخالف رأيه، والأستاذ يعطف على تلامذته يساوي فيما بينهم... وبهذا يتمّ توازن اجتماعي من خلال الإشباع العلمي المصحوب بالإشباع العاطفي أي (عاطفة الاحترام للأستاذ والعطف على التلميذ) حيث تحقق هذه الآلية العاطفية توازناً كليًّا من حيث أنها تستكمل التوازن الذي يحققه الإشباع العلمي. . .

وفي النطاق الإداري، يتعامل هؤلاء الإسلاميون مع الموظفين أو العمال أو سائر الجماعات المالكة لوسائل الإشباع: يتعاملون وفق أخلاقية تقوم على مجاملتهم والبشاشة في وجوههم. . . وبهذا يتمّ توازن اجتماعي بين طرفي التعامل من خلال المجاملة التي يستتبع قضاء الحاجة بالنسبة إلى صاحبها، وتستتبع حصول (التقدير الاجتماعي) الذي يتطلّع إليه الموظف أو العامل أو الخ، . . .

وفي نطاق السوق، فإن التسابق إلى تنازل المشتري والبائع عن حقه، وسهولة كل منهما في التعامل مع الآخر، يحقق توازناً اجتماعيًّا بين طرفي التعامل من خلال الآليات المشار إليها. . .

وبهذا النمط من العلاقات القائمة على (المجاملة) و (التنازل) والاحترام والعطف يتحقق الإشباع (النفعي) الذي تتطلبه ضرورة الحياة المشتركة بين أطراف اجتماعية لا ترتبط بعلاقات عاطفية ذات ثبات

واستمرارية بقدر ما ترتبط بما هو (نفعي) وطارىء، حيث يستكمل هذا الإشباع النفعي بإشباع عاطفي أي: (أخلاقية التعامل)، ومن ثم يتمّ التوازن في هذا النطاق من العلاقات...

إذن: الإسلاميون يخبرون في حياتهم المشتركة توازناً اجتماعيًّا في نطاق علاقاتهم الشخصية والخارجية: الشخصية التي تعنى بما هو (عاطفي) والخارجية التي تعنى بما هو (نفعي) مع اصطباغ أحدهما بالآخر، بالنحو الذي أوضحناه... لكن ثمة (مشكلات اجتماعية) يواجهها الإسلاميون: خارجاً عن العلاقات المتوازنة فيما بينهم،... حينئذٍ هل يمكن أن يتحقق التوازن بينهم في غمرة اصطراعهم مع المشكلات الاجتماعية الأخرى،...

وفي مقدمة ذلك: القهر السياسي أو مطلق ما يواجهونه من أطراف اجتماعية تمارس القهر،... وكذلك: المشكلات الفردية والاجتماعية المرتبطة بظاهرة كالفقر مثلاً أو المرض، أو الجهل الخ...

والحق، أن المشكلات المشار إليها، يظل بعضها مرتبطاً بالإسلاميين أنفسهم، والبعض الآخر بغيرهم من المجتمعات البشرية...

فيما يرتبط بالمجتمع الإسلامي نفسه: لا يواجه المجتمع صراعاً أو تفككاً في هذا الميدان... فظاهرة كالجهل مثلاً: يتكفّل الإسلاميون بمواجهتها من خلال المسؤولية الاجتماعية المترتبة على (المؤسسة المرجعية) في توصيل مبادىء الله تعالى، وسائر المؤسسات الثقافية: بدءاً من التنشئة الأسرية، مروراً بالتعلّم المدرسي، وانتهاء بمطلق المثقفين الذين يتحسسون بمسؤولية توصيلهم الثقافة إلى الآخرين، انطلاقاً من مبدأ (زكاة العلم: تعليمه)...

وأما ظاهرة كـ (الفقر مثلاً) فإن المبادىء المرتبطة بالإخماس والزكوات والصدقات والإنفاق بعامة تتكفّل بحل المشكلة المذكورة، كما أن التحسس بمسؤولية (العمل) وعدم الاتّكال على الآخرين، تتكفّل أساساً بعدم شيوع (الفقر) وحتى مع شيوعه (في حالة الافتراض الذاهب إلى وجود الضعفاء أو

العجزة أو المسنين أو البطالة أو الخ) فإن مبدأ (الإنفاق) بنمطه الواجب والمندوب، يتكفّل بدوره بحل الظاهرة المذكورة...

إننا قد افترضنا وجود مجتمع إسلامي أو جماعات أو أفراد إسلاميين، يبدأون من مراكز تحسسهم بالمسؤولية بصياغة علاقات متنوعة أشرنا إليها، ومنها: علاقات (الأخوّة الإسلامية العامة) فيما تعني أن معرفة أحد الأطراف بوجود طرف جائع سوف يحمله حينئذٍ على مساعدته دون أدنى شك...

إذن: لا مشكلة في نطاق الجماعة الإسلامية الملتزمة... لكن فيما يرتبط بغير الإسلاميين من المجتمعات الأرضية: تبرز مشكلات متنوعة، في مقدمتها ـ كما أشرنا ـ القهر السياسي أو الاجتماعي الذي يواجهه الإسلاميون... إن هذا النوع من القهر يظل طابع المجتمع الأرضي في شتى مراحله التاريخية وتعامل الإسلاميين حياله يأخذ طابعاً نسبيًّا حسب البيئة الاجتماعية التي تسمح بهذا التعامل أو ذاك...

أي إن تعامل هذه المجتمعات الأرضية مع الإسلاميين يأخذ طابعاً نسبيًّا أيضاً. وفي الحالتين فإن الإسلاميين يتحركون من خلال مبادىء اجتماعية مرسومة يتحقق من خلالها حيناً: التوازن الاجتماعي في نطاق هذه العلاقات، وقد لا يتحقق حيناً آخر، إلا أن التوازن العبادي ـ وهو المستهدف أساساً ـ يتحقق ضرورة من خلال مجرد التزام الإسلاميين بالمبادىء المشار إليها: مهما اقترن ذلك بمواجهة الشدائد الاجتماعية المترتبة على ذلك...

والمبادىء المرسومة تتمثل في:

ـ السعي إلى إقامة (المؤسسة الحكومية) الإسلامية: بما يواكب ذلك من شدائد تستتبع التضحية بالأنفس والأموال وسائر الطاقات، حيث أن (التوازن العبادي) هنا يتحقق ضرورة: ما دام الهدف العبادي يتطلب ذلك...

لكن بما أن المجتمع الأرضي (بسبب عزلته عن السماء من جانب وغلبة الذاتية والعدوانية فيه من جانبٍ آخر) لا يسمح بذلك إلا في بيئات أشرنا إليها، حينئذٍ فإن المبادىء الاجتماعية الأخرى، تفرض على الإسلاميين سلوكاً متنوعاً يخضع للنسبية كما قلنا متمثلاً في:

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: وذلك في نطاق ما هو ممكن ومتاح بالنحو الذي عرضنا له في حينه، ومنه: الوقوف بوجه المنحرفين وليس السكوت عنهم...

وفي هذا النطاق أيضاً يظل (التوازن العبادي) هو المستهدف لنفس السبب الذي ذكرناه في الفقرة السابقة.

ـ التقيّة والمجاملة: وذلك في نطاق الحفاظ على المجتمع الإسلامي حيث تتطلب بعض الظروف الاجتماعية نمطاً من الدبلوماسية السياسية أو نمطاً من سرية السلوك الإسلامي.

ـ التكيّف: وذلك في نطاق ما لا يتعارض مع المبادىء الإسلامية، حيث سمحت المبادىء بالتكيّف مع أدوات حضارية أو ثقافية.

ـ الانسحاب: وذلك في نطاق ما يتنافى مع المبادىء الإسلامية...

ويلاحظ أن المبادىء (في فقراتها الأخيرة) تحقق مضافاً إلى توازنها العبادي توازناً دنيويًّا لدى المجتمع الإسلامي عبر مجاملته وتكيّفه وانسحابه،... لكن بما أن المستهدف أساساً هو التوازن العبادي، وأن التوازن الدنيوي هو ثانوي الأهمية حينئذٍ فإن الإسلاميين ـ وهم يصارعون المجتمعات المنحرفة ويواجهون الشدائد ـ يظلون متأرجحين بين توازن دنيوي وعبادي (في نطاق علاقاتهم الخاصة) وتوازن عبادي (مصحوب بالشدائد) في نطاق علاقاتهم مع المجتمع الأرضي وحتى في نطاق علاقاتهم مع البيئة الخارجية والداخلية تظل الشدائد ومحاورتها هي المحط العبادي لهم، بل يمكن القول: إن طبيعة الحياة الدنيوية بما تواكبها من تصرفات خارجة عن إرادة المجتمعات وبما يستتبعها من (إحباطات) دفعت علماء

النفس والاجتماع والتربية إلى صياغة مبادىء للسلوك تفترض عنصر (التوتر) من جانب، ومجاوزة ذلك من جانب آخر: أي إن خلوّ المجتمعات من التوتر يظل أمراً لا واقعية فيه، مما يترتب على ذلك تحمّل الإنسان (مسؤولية) مواجهته للتوتر المذكور...

ومن الطبيعي أن يكون المجتمع الإسلامي على إدراك كامل بهذه الحقيقة العبادية التي غفل عنها الأرضيون وعالجوها في ضوء الواقع الاجتماعي الذي يواجهونه، بينا يعيها الإسلاميون بوضوح في ضوء التجربة العبادية التي تفترض وجود التوتر أو الشدائد ومسؤولية تجاوزها وهو أمر لا مفرّ منه: ما دام المجتمع الدنيوي يظل مجرد (وسيلة) للمجتمع الأخروي...

وفي هذا السياق يمكننا أن نرسم سمات المجتمع الإسلامي، عبر ممارسته للعلاقات الخاصة المتوازنة فيما تقترن أيضاً بشدائد وعلاقاته الخارجية ضرورة، يمكن أن نرسم ملامحه ضمن عنوان:

المجتمع المتوازن: عباديًّا

قلنا إن التوازن العبادي لا يفترض خلوّ الحياة المشتركة من الشدائد بل يقترن بها غالباً: نظراً لطبيعة التجربة العبادية التي تتطلب عملاً جادًّا يصارع قوى الشر داخل النفس وخارجها، ولذلك فإن سمات المجتمع الإسلامي تظل في شطر منها ملامح رجال (أشداء) على الكفار وسائر قوى الشر، وفي شطر منه ملامح رجال (رحماء) فيما بينهم...

وإذا كانت ملامح (الرجال الرحماء) فيما بينهم تتمثل في العلاقات الخاصة والعامة التي تحدثنا عنها، فإن ملامح (الرجال الأشداء) على قوى الشر، يمكن رسمها وفق ما يلي:

العلاقات الداخلية:

يواجه الإسلاميون في حياتهم المشتركة فيما بينهم شدائد متنوعة إلا

أنهم يتجاوزونها من خلال مصارعة قوى الشر داخل أعماقهم من جانب ويتجاوزونها من خلال (الصمود أو الصبر) من جانب آخر...

كل واحد منهم يحاول عدم إيذاء الآخر، ويؤثره على نفسه، ويسامحه إذا ألحق به الأذى، ويتسابق إلى الاعتذار إذا أصدر منه الأذى،...

هذه الآليات من السلوك تتطلب (جهاداً) و(صراعاً) مع قوى الشر داخل أعماقهم، فالإيثار يعني: مصارعة الحاجات النفسية كـ(حب المال أو الراحة أو العلوّ الخ..) وحينما يتغلب الإسلاميون على (هوى النفس) حينئذٍ يكونون قد مارسوا عملية الجهاد دون أدنى شك...

إن كل واحد منهم يهرع إلى مساعدة الآخر: فيجوع ليشبع غيره، ويجهد جسميًا ونفسيًا ليسعد غيره، وهكذا... إنهم من أنفسهم في تعب، والناس منهم في راحة،...

وهذا المبدأ هو الآلية الاجتماعية التي تطبع المجتمع الإسلامي، حيث تعني أن الشدة أو التعب هي السمة الاجتماعية للإسلاميين: من حيث علاقات بعضهم مع الآخر...

ومن حيث علاقاتهم مع القوى الخارجية، تظل آلية (الصمود) أو (الصبر) هي السمة التي تطبعهم، إنهم يواجهون شدائد الفقر والمرض والكوارث الطبيعية الخ بالصبر عليها وبالصمود حيالها، كالجبل الذي لا يستغلّ...

ومن الواضح، أن مواجهة الشدائد من خلال مصارعة قوى الشر ومواجهة الشدائد من مرض وفقر الخ... مواجهة ذلك بالصمود: تحقق توازناً عباديًا ينجم من الإحساس بممارسة ما هو مطلوب عباديًا بغضّ النظر عن اقترانها أو خلوّها من الشدة...

والأمر نفسه فيما يتصل بالشدائد التي تواكب المجتمع الإسلامي في:

العلاقات الخارجية:

ونقصد بها الشدائد التي يواجهها المجتمع الإسلامي قبالة الأعداء. الإسلاميون يمارسون عملية (جهاد) مستمر حيال قوى الشر الخارجية...

إنهم يحملون السلاح ويتجهون إلى سوح الجهاد، لا يستريحون من معركة تفرض عليهم حتى يتجهوا إلى معركة جديدة يفرضها العدو، يجاهدون في سبيل الله صفًّا كأنهم بنيان مرصوص، يستبشرون بالموت، ينتظرون إحدى الحسنيين الشهادة أو النصر، يعانون الشدائد المتنوعة، من قهر وتشريد وسجن وتعذيب وتمثيل الخ،...

إنهم كذلك منذ أن نشأ مجتمعهم الإسلامي، مروراً بمواجهتهم لمختلف مجتمعات الأرض المعادية لهم طوال التاريخ، وانتهاءً بحياتنا المعاصرة، حيث تظل سمة الجهاد والصبر حيال الشدائد هي التي تطبع مجتمعهم...

ومع أنهم يعانون الشدائد من قبل أعدائهم، ومع أنهم أشداء عليهم في المعارك، إلا أنهم (رحماء) عليهم في سياقات إنسانية، إنهم لا يجهزون على قتيل ولا يتعقبون فارًّا من المعركة ولا يقتلون الأسير، ولا يمثّلون بعد، ولا يغدرون بمستأمن، ولا ينقضون الميثاق مع العدو،... الخ.

هذه هي سمات المجتمع (الشديد) على العدو، و (الإنساني) في تعامله في الآن ذاته... ومن قبل لحظنا ملامحه المرتبطة بمواجهة الشدائد، ملامح (الصمود) حيالها... وقبل ذلك لحظنا ملامحه المرتبطة بعلاقات بعضه مع الآخر، حيث يتميز رجاله بكونهم (رحماء) فيما بينهم... وهذه الملامح جميعاً لا تنفصل عن ملمح آخر هو:

المجتمع المتعبد:

هذا المجتمع (المتراحم) فيما بينه، (الصابر على الشدائد)، (الشديد) على عدوّه، (الإنساني) حياله في حالة ضعف العدو، (الملتزم) بمواثيقه في حالة الهدنة... هذا المجتمع إنما يمارس هذه العلاقات، انطلاقاً من الالتزام بمبادىء الله تعالى، وفي مقدمة هذه المبادىء: التواصل المباشر مع الله تعالى متمثلاً في صلواته ودعاءاته و... الخ، إن أفعاله الاجتماعية لا تنفصل عن (علاقاته المباشرة) مع الله تعالى،... إنه المجتمع (المقاتل) في النهار، ولكنه (القوّام) في الليل، إن رجاله يمارسون الصلاة (جماعة) تعبيراً عن وحدة العلاقة الإسلامية حتى في حالة انشغالهم بالمعركة يصلّونها (قصراً) مع احتفاظهم بالسلاح...

إن أصوات صلواتهم تتعالى حيث يصلّون الصلوات المندوبة (مجتمعين) وليس (جماعة) إنهم يجتمعون في خيمة المعركة ليلاً، منتهزين هذه الفرصة حتى لا ينفصلوا لحظة عن الله تعالى،... مع كونهم ﴿ **أشداء على الكفار رحماء بينهم، تراهم ركّعاً سجّداً، يبتغون فضلاً من الله ورضواناً، سيماهم في وجوههم من أثر السجود** ﴾... إن (سيماء) هؤلاء الرجال وصلتها بالسجود، مضافاً إلى مطلق ركوعهم وسجودهم وابتغائهم فضلاً من الله ورضواناً تعدّ ملامح تعبدية تميّز المجتمع الإسلامي عن سواه من حيث كونه يتعامل مع الله، ومن حيث كون (تعامله الاجتماعي) في نطاق علاقاته الداخلية والخارجية لا ينفصل عن التعامل مع الله تعالى أيضاً،... إنها جميعاً تمثّل «شبكة»: يقف على هرمها (تعاملهم مع الله) - أي ممارسة مطلق السلوك من أجل الله تعالى - ويقف في صدارتها (تعبّدهم) لله تعالى، ويقف في قاعدتها: نفس الفعل الاجتماعي المتمثل في علاقات المسلمين بعضهم مع الآخر، وفي علاقاتهم الخارجية، وفي علاقاتهم مع مطلق ما يحيط بهم...

إذن: المجتمع الإسلامي (في نطاق الملتزمين بمبادىء الله تعالى)

تتجسّد ملامحه في كونه: مجتمعاً (متعاملاً مع الله تعالى)، (متعبّداً) له تعالى، (متراحماً) فيما بين منتسبيه، (شديداً) على العدو، إنسانيًّا في تعامله (صابراً) على شدائد الحياة، متحملاً مسؤوليته الاجتماعية، مجاهداً في تحقيق ذلك... ومن ثم، يحيا (متوتراً) و (متوازناً) في آنٍ واحد، متوتراً من حيث تحمّله للمسؤولية، متوازناً من حيث ممارسته للطاعة، فضلاً عن كونه (متوازناً دنيويًّا) من حيث المعطيات المترتبة على نمط تعامله مع الجماعات الأولية أو الثانوية التي تطبعها سمة (التعاون) على البرّ والتقوى...

الفهرس

* * *

(الفصل الثاني)
(علم الاجتماع والحياة المشتركة)

* * *

(الفصل الثالث)
(الأفعال المشتركة)

* * *

(الفصل الرابع)
(تنظيم الحياة المشتركة)